HISTORIA DE LA LOCURA

en la época clásica

I

Michel Foucault

Fuente: Biblioteca_IRC

http://biblioteca.d2g.com

Esta Edición: Proyecto Espartaco

(http://www.proyectoespartaco.com)

Primera edición en francés, 1964
Segunda edición en francés, 1972
Primera edición en español (FCE, México), 1967
Segunda reimpresión (FCE, Colombia), 1998
Título original:
Histoire de la folie à l'âge classique

ISBN 958-9093-84-I (Obra completa) ISBN 958-9093-85-X (volumen I)
Impreso en Colombia

PRÓLOGO

Para este libro ya viejo debería yo escribir un nuevo prólogo. Mas confieso que la idea me desagrada, pues, por más que yo hiciera, no dejaría de querer justificarlo por lo que era y de reinscribirlo, hasta donde pudiera, en lo que acontece hoy. Posible o no, hábil o no, eso no sería honrado. Sobre todo, no sería conforme a como, en relación a un libro, debe ser la reserva de quien lo ha escrito. Se produce un libro: acontecimiento minúsculo, pequeño objeto manuable. Desde entonces, es arrastrado a un incesante juego de repeticiones; sus "dobles", a su alrededor y muy lejos de él, se ponen a pulular; cada lectura le da, por un instante, un cuerpo impalpable y único; circulan fragmentos de él mismo que se hacen pasar por él, que, según se cree, lo contienen casi por entero y en los cuales finalmente, le ocurre que encuentra refugio; los comentarios lo desdoblan, otros discursos donde finalmente debe aparecer él mismo, confesar lo que se había negado a decir, librarse de lo que ostentosamente simulaba ser. La reedición en otro momento, en otro lugar es también uno de tales dobles: ni completa simulación ni completa identidad.

Grande es la tentación, para quien escribe el libro, de imponer su ley a toda esa profusión de simulacros, de prescribirles una forma, de darles una identidad, de imponerles una marca que dé a todos cierto valor constante. "Yo soy el autor: mirad mi rostro o mi perfil; esto es a lo que deben parecerse todas esas figuras calcadas que van a circular con mi nombre; aquellas que se le aparten no valdrán nada; y es por su grado de parecido como podréis juzgar del valor de las demás. Yo soy el nombre, la ley, el alma, el secreto, el equilibrio de todos esos dobles míos. “Así se escribe el prólogo, primer acto por el cual empieza a establecerse la monarquía del autor, declaración de tiranía: mi intención debe ser vuestro precepto, plegaréis vuestra lectura, vuestros análisis, vuestras críticas, a lo que yo he querido hacer. Comprended bien mi modestia: cuando hablo de los límites de mi empresa, mi intención es reducir vuestra libertad; y si proclamo mi convicción de no haber estado a la altura de mi tarea, es porque no quiero dejaros el privilegio de oponer a mi libro el fantasma de otro, muy cercano a él, pero más bello. Yo soy el monarca de las cosas que he dicho y ejerzo sobre ellas un imperio eminente: el de mi intención y el del sentido que he deseado darles. Yo quiero que un libro, al menos del lado de quien lo ha escrito, no sea más que las frases de que está hecho; que no se desdoble en el prólogo, ese primer simulacro de sí mismo, que pretende imponer su ley a todos los que, en el futuro, podrían formarse a partir de él. Quiero que este objeto-acontecimiento, casi imperceptible entre tantos otros, se re-copie, se fragmente, se repita, se imite, se desdoble y finalmente desaparezca sin que aquel a quien le tocó producirlo pueda jamás reivindicar el derecho de ser su amo, de imponer lo que debe decir, ni de decir lo que debe ser. En suma, quiero que un libro no se dé a sí mismo ese estatuto de texto al cual bien sabrán reducirlo la pedagogía y la crítica; pero que no tenga el desparpajo de presentarse como discurso: a la vez batalla y arma, estrategia y choque, lucha y trofeo o herida, coyuntura y vestigios, cita irregular y escena respetable.

Por eso, a la demanda que se me ha hecho de escribir un nuevo prólogo para este libro reeditado, sólo he podido responder una cosa: suprimamos el antiguo. Eso sería lo honrado. No tratemos de justificar este viejo libro, ni de re-inscribirlo en el presente; la serie de acontecimientos a los cuales concierne y que son su verdadera ley está lejos de haberse cerrado. En cuanto a novedad, no finjamos descubrirla en él, como una reserva secreta, como una riqueza antes inadvertida: sólo está hecha de las cosas que se han dicho acerca de él, y de los acontecimientos a que ha sido arrastrado.

Me contentaré con añadir dos textos: uno, ya publicado, en el cual comento una frase que dije un poco a ciegas: "la locura, la falta de obra"; el otro inédito en Francia, en el cual trato de contestar a una notable crítica de Derrida.

—Pero ¡usted acaba de hacer un prólogo!

—Por lo menos es breve

MICHEL FOUCAULT

PRIMERA PARTE

I. "STULTIFERA NAVIS"

Al final de la Edad Media, la lepra desaparece del mundo occidental. En las márgenes de la comunidad, en las puertas de las ciudades, se abren terrenos, como grandes playas, en los cuales ya no acecha la enfermedad, la cual, sin embargo, los ha dejado estériles e inhabitables por mucho tiempo. Durante siglos, estas extensiones pertenecerán a lo inhumano. Del siglo XIV al XVII, van a esperar y a solicitar por medio de extraños encantamientos una nueva encarnación del mal, una mueca distinta del miedo, una magia renovada de purificación y de exclusión.

Desde la Alta Edad Media, hasta el mismo fin de las Cruzadas, los leprosarios habían multiplicado sobre toda la superficie de Europa sus ciudades malditas. Según Mateo de París, había hasta 19 mil en toda la Cristiandad. [1]En todo caso, hacia 1266, en la época en que Luis VIII estableció en Francia el reglamento de leprosarios, se hace un censo y son más de 2 mil. Hubo 43 leprosarios solamente en la diócesis de París: se contaban entre ellos Burg-le-Reine, Corbeil, Saint-Valère, y el siniestro Champ-Pourri; estaba también Charenton. Los dos más grandes se encontraban en la inmediata proximidad de París y eran Saint-Germain y Saint-Lazare: [2]volveremos a encontrar su nombre en la historia de otra enfermedad. Después del siglo XV se hace el vacío en todas partes; Saint-Germain, desde el siguiente siglo, se vuelve una correccional para muchachas; y antes de que llegue San Vicente, ya no queda en Saint-Lazare más que un solo leproso, "el señor de Langlois, abogado en la corte civil". El leprosario de Nancy, que figura entre los más grandes de Europa, cuenta solamente con cuatro enfermos durante la regencia de María de Médicis. Según las *Mémoires* de Catel, existían 29 hospitales en Tolosa hacia el fin de la Edad Media, de los cuales siete eran leprosarios; pero a principios del siglo XVII se mencionan tres solamente: Saint-Cyprien, Arnaud-Bernard y Saint-Michel. [3]Se celebra con gusto la desaparición de la lepra: en 1635 los habitantes de Reims hacen una procesión solemne para dar gracias a Dios por haber librado a la ciudad de aquel azote. [4]

Desde hacía ya un siglo, el poder real había emprendido el control y la reorganización de la inmensa fortuna que representaban los bienes inmuebles de las leproserías; por medio de una ordenanza del 19 de diciembre de 1543, Francisco I había ordenado que se hiciera un censo y un inventario "para remediar el gran desorden que existía entonces en los leprosarios"; a su vez, Enrique IV prescribió en un edicto de 1606 una revisión de cuentas, y afectó "los dineros que se conseguirían en esta búsqueda al mantenimiento de gentiles-hombres pobres y soldados baldados". El 24 de octubre de 1612 se vuelve a ordenar el mismo control, pero esta vez se decide que se utilicen los ingresos excesivos para dar de comer a los pobres. [5]

---

[1] Citado en Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul, 1.* París, 1818, p. 293.
[2] *Cf. J.* Lebeuf, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris,* Paris, 1754-1758.
[3] Citado en H. M. Fay, *Lépreux et cagots du Sud-Ouest,* París, 1910, p. 285.
[4] P.-A. Hildenfinger, *La Léproserie de Reims du XIIe au XVIIE siècle,* Reims, 1906, p. 233.
[5] Delamare, *Traité de Police,* París, 1738, t. I, pp. 637-639.

En realidad, la cuestión de los leprosarios no se arregló en Francia antes del fin del siglo XVII, y la importancia económica del problema suscitó más de un conflicto. ¿No existían aún, en el año de 1677, 44 leprosarios solamente en la provincia del Delfinado?[6] El 20 de febrero de 1672, Luis XIV otorga a las órdenes de San Lázaro y del Monte Carmelo los bienes de todas las órdenes hospitalarias y militares; se les encarga administrar los leprosarios del reino.[7]Unos veinte años más tarde se revoca el edicto de 1672 y por una serie de medidas escalonadas, de marzo de 1693 a julio de 1695, los bienes de los leprosarios deberán afectarse en adelante a los otros hospitales y establecimientos de asistencia. Los pocos leprosos dispersos aún en las 1200 casas que todavía existen, serán reunidos en Saint-Mesmin, cerca de Orleáns.[8]Estas prescripciones se aplican primeramente en París, donde el Parlamento transfiere los ingresos en cuestión al Hôpital Général: el ejemplo es imitado por las jurisdicciones provinciales; Tolosa afecta los bienes de sus leprosarios al hospital de los incurables (1696); los de Beaulieu, en Normandía, pasan al Hôtel-Dieu de Caen; los de Voley son otorgados al hospital de Sainte-Foy.[9]Sólo, con Saint-Mesmin, el recinto de Ganets, cerca de Burdeos, quedará como testimonio.

Para un millón y medio de habitantes, existían en el siglo XII, en Inglaterra y Escocia, 220 leprosarios. Pero en el siglo XIV el vacío comienza a cundir; cuando Ricardo III ordena una investigación acerca del hospital de Ripon, en 1342, ya no hay ningún leproso, y el rey concede a los pobres los bienes de la fundación. El arzobispo Puisel había fundado a finales del siglo XII un hospital, en el cual, en 1434, solamente se reservaban dos plazas para leprosos, y eso si se pudiera encontrar alguno. [10]En 1348 el gran leprosario de Saint-Alban tiene solamente tres enfermos; el hospital de Rommenall, en Kent, es abandonado veinticuatro años más tarde, pues no hay leprosos. En Chatam, el lazareto de San Bartolomé, establecido en 1078, había sido uno de los más importantes de Inglaterra; durante el reinado de Isabel no tiene ya sino dos pacientes, y es suprimido finalmente en 1627. [11]

El mismo fenómeno de desaparición de la lepra ocurre en Alemania, aunque quizás allí la enfermedad retroceda con mayor lentitud; igualmente observamos la conversión de los bienes de los leprosarios (conversión apresurada por la Reforma, igual que en Inglaterra) en fondos administrados por las ciudades, destinados a obras de beneficencia y establecimientos hospitalarios; así sucede en Leipzig; en Munich, en Hamburgo. En 1542, los bienes de los leprosarios de Schleswig-Holstein son transferidos a los hospitales. En Stuttgart, el informe de un magistrado, de 1589, indica que desde cincuenta años atrás no existen leprosos en la casa que les fuera destinada. En Lipplingen, el leprosario es ocupado rápidamente por incurables

---

[6] Valvonnais, *Histoire du Dauphiné,* t. II, p. 171.
[7] L. Cibrario, *Précis historique des ordres religieux de Saint-Lazare et de Saint-Maurice,* Lyon, 1860.
[8] Rocher, *Notice historique sur la maladrerie de Saint-Hilaire-Saint-Mesmin,* Orléans, 1866.
[9] J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans,* Romans, 1870, p. 61.
[10] John Morrisson Hobson, *Some early and later Houses of Pitty,* pp. 12-13.
[11] Ch. A. Mercier, Leper *Houses and Medieval Hospitals,* p. 19.

y por locos. [12]

Extraña desaparición es ésta, que no fue lograda, indudablemente, por las oscuras prácticas de los médicos: más bien debe de ser resultado espontáneo de la segregación, así como consecuencia del fin de las Cruzadas, de la ruptura de los lazos de Europa con Oriente, que era donde se hallaban los focos de infección. La lepra se retira, abandonando lugares y ritos que no estaban destinados a suprimirla, sino a mantenerla a una distancia sagrada, a fijarla en una exaltación inversa. Lo que durará más tiempo que la lepra, y que se mantendrá en una época en la cual, desde muchos años atrás, los leprosarios están vacíos, son los valores y las imágenes que se habían unido al personaje del leproso; permanecerá el sentido de su exclusión, la importancia en el grupo social de esta figura insistente y temible, a la cual no se puede apartar sin haber trazado antes alrededor de ella un círculo sagrado.

Aunque se retire al leproso del mundo y de la comunidad de la Iglesia visible, su existencia, sin embargo, siempre manifiesta a Dios, puesto que es marca, a la vez, de la cólera y de la bondad divinas. "Amigo mío —dice el ritual de la iglesia de Vienne—, le place a Nuestro Señor que hayas sido infectado con esta enfermedad, y te hace Nuestro Señor una gran gracia, al quererte castigar por los males que has hecho en este mundo. " En el mismo momento en que el sacerdote y sus asistentes lo arrastran fuera de la Iglesia *gressu retrogrado,* se le asegura al leproso que aún debe atestiguar ante Dios. "Y aunque seas separado de la Iglesia y de la compañía de los Santos, sin embargo, no estás separado de la gracia de Dios. " Los leprosos de Brueghel asisten de lejos, pero para siempre, a la ascensión del Calvario, donde todo un pueblo acompaña a Cristo. Y testigos hieráticos del mal, logran su salvación en esta misma exclusión y gracias a ella: con una extraña reversibilidad que se opone a la de los méritos y plegarias, son salvados por la mano que no les es tendida. El pecador que abandona al leproso en su puerta, le abre las puertas de la salvación. "Por que tengas paciencia en tu enfermedad; pues Nuestro Señor no te desprecia por tu enfermedad, ni te aparta de su compañía; pues si tienes paciencia te salvarás, como el ladrón que murió delante de la casa del nuevo rico y que fue llevado derecho al paraíso. " [13]El abandono le significa salvación; la exclusión es una forma distinta de comunión.

Desaparecida la lepra, olvidado el leproso, o casi, estas estructuras permanecerán. A menudo en los mismos lugares, los juegos de exclusión se repetirán, en forma extrañamente parecida, dos o tres siglos más tarde. Los pobres, los vagabundos, los muchachos de correccional, y las "cabezas alienadas", tomarán nuevamente el papel abandonado por el ladrón, y veremos qué salvación se espera de esta exclusión, tanto para aquellos que la sufren como para quienes los excluyen. Con un sentido completamente nuevo, y en una cultura muy distinta, las formas subsistirán, esencialmente esta forma considerable de separación rigurosa, que es exclusión social, pero reintegración espiritual.

---

[12] Virchow, *Archiv zur Geschichte des Aussatzes,* t. XIX, pp. 71 y 80; t. XX. p. 511.

[13] Ritual de la diócesis de Viena, impreso por orden del arzobispo Gui de Poissieu, hacia 1478. Citado por Charret, *Histoire de l'Église de Vienne,* p. 752.

Pero no nos anticipemos.

El lugar de la lepra fue tomado por las enfermedades venéreas. De golpe, al terminar el siglo XV, suceden a la lepra como por derecho de herencia. Se las atiende en varios hospitales de leprosos: en el reinado de Francisco I, se intenta inicialmente aislarlas en el hospital de la parroquia San Eustaquio, luego en el de San Nicolás, que poco antes habían servido de leproserías. En dos ocasiones, bajo Carlos VIII, después en 1559, se les habían destinado, en Saint-Germain-des-Prés, diversas barracas y casuchas antes utilizadas por los leprosos. [14]Pronto son tantas que debe pensarse en construir otros edificios "en ciertos lugares espaciosos de nuestra mencionada ciudad y en otros barrios, apartados de sus vecinos". [15]Ha nacido una nueva lepra, que ocupa el lugar de la primera. Mas no sin dificultades ni conflictos, pues los leprosos mismos sienten miedo: les repugna recibir a esos recién llegados al mundo del horror. "Est mirabilis contagiosa et nimis formidanda infirmitas, quam etiam detestantur leprosi et ea infectos secum habitare non permittant. " [16]Pero si bien tienen derechos de antigüedad para habitar esos lugares "segregados", en cambio son demasiado pocos para hacerles valer; los venéreos, por todas partes, pronto ocupan su lugar.

Y sin embargo no son las enfermedades venéreas las que desempeñarán en el mundo clásico el papel que tenía la lepra en la cultura medieval. A pesar de esas primeras medidas de exclusión, pronto ocupan un lugar entre las otras enfermedades. De buen o de mal grado se recibe a los venéreos en los hospitales. El Hôtel-Dieu de París los aloja; [17]en varias ocasiones se intenta expulsarlos, pero es inútil: allí permanecen y se mezclan con los otros enfermos. [18]En Alemania se les construyen casas especiales, no para establecer la exclusión, sino para asegurar su tratamiento; en Augsburgo los Fúcar fundan dos hospitales de ese género. La ciudad de Nuremberg nombra un médico, quien afirmaba poder "die malafrantzos vertreiben". [19]Y es que ese mal, a diferencia de la lepra, muy pronto se ha vuelto cosa médica, y corresponde exclusivamente al médico. En todas partes se inventan tratamientos; la compañía de Saint-Cóme toma de los árabes el uso del mercurio; [20]en el Hôtel-Dieu de París se aplica sobre todo la triaca. Llega después la gran boga del guayaco, más precioso que el oro de América, si hemos de creer a Fracastor en su *Syphilidis* y a Ulrich von Hutten. Por doquier se practican curas sudoríficas. En suma, en el curso del siglo XVI el mal venéreo se instala en el orden de las enfermedades que requieren tratamiento. Sin duda, está sujeto a toda clase de juicios morales: pero este horizonte

---

[14] Pignot, *Les Origines de l'Hôpital du Midi,* Paris, 1885, pp. 10 y 48.

[15] Según un manuscrito de los *Archives de l'Assistance publique* (expediente Petites-Maisons; legajo 4).

[16] Trithemius, *Chronicon Hisangiense;* citado por Potton en su traducción de Ulric von Hutten: Sur *la maladie française et sur les propriétés du bois de gaïac,* Lyon, 1865, p. 9.

[17] La primera mención de enfermedad venérea en Francia se encuentra en un relato del Hôtel-Dieu, citado por Brièle, *Collection de Documents pour servir à l'histoire des hôpitaux de Paris,* París, 1881-1887, III, fasc. 2.

[18] *Cf.* proceso verbal de una visita del Hôtel-Dieu en 1507, citado por Pignot, *loc. cit.,* p. 125.

[19] Según R. Goldhahn, *Spital und Arzt von Einst bis Jetzt,* p. 110.

[20] Béthencourt le da ventaja sobre cualquier otra medicación, en su *Nouveau caréme de pénitence et purgatoire d'expiation,* 1527.

modifica muy poco la captación médica de la enfermedad. [21]

Hecho curioso: bajo la influencia del mundo del internamiento tal como se ha constituido en el siglo XVII, la enfermedad venérea se ha separado, en cierta medida, de su contexto médico, y se ha integrado, al lado de la locura, en un espacio moral de exclusión. En realidad no es allí donde debe buscarse la verdadera herencia de la lepra, sino en un fenómeno bastante complejo, y que el médico tardará bastante en apropiarse.

Ese fenómeno es la locura. Pero será necesario un largo momento de latencia, casi dos siglos, para que este nuevo azote que sucede a la lepra en los miedos seculares suscite, como ella, afanes de separación, de exclusión, de purificación que, sin embargo, tan evidentemente le son consustanciales. Antes de que la locura sea dominada, a mediados del siglo XVII, antes de que en su favor se hagan resucitar viejos ritos, había estado aunada, obstinadamente, a todas las grandes experiencias del Renacimiento.

Es esta presencia, con algunas de sus figuras esenciales, lo que ahora debemos recordar de manera muy compendiosa.

Empecemos por la más sencilla de esas figuras, también la más simbólica. Un objeto nuevo acaba de aparecer en el paisaje imaginario del Renacimiento; en breve, ocupará un lugar privilegiado: es la *Nef des Fous,* la nave de los locos, extraño barco ebrio que navega por los ríos tranquilos de Renania y los canales flamencos.

El *Narrenschiff* es evidentemente una composición literaria inspirada sin duda en el viejo ciclo de los Argonautas, que ha vuelto a cobrar juventud y vida entre los grandes temas de la mitología, y al cual se acaba de dar forma institucional en los Estados de Borgoña. La moda consiste en componer estas "naves" cuya tripulación de héroes imaginarios, de modelos éticos o de tipos sociales se embarca para un gran viaje simbólico, que les proporciona, si no la fortuna, al menos la forma de su destino o de su verdad. Es así como Symphorien Champier compone sucesivamente una *Nef des princes et des batailles de Noblesse* en 1502, y después una *Nef des Dames vertueuses* en 1503; hay también una *Nef de Santé,* junto a la *Blauwe Schute* de Jacob van Oestvoren de 1413, del *Narrenschiff* de Brandt (1497) y de la obra de Josse Bade, *Stultiferae naviculae scaphae fatuarum mulierum* (1498). El cuadro de Bosco, con seguridad, pertenece a esta flota imaginaria.

De todos estos navíos novelescos o satíricos, el *Narrenschiff* es el único que ha tenido existencia real, ya que sí existieron estos barcos, que transportaban de una ciudad a otra sus cargamentos insensatos. Los locos de entonces vivían ordinariamente una existencia errante. Las ciudades los expulsaban con gusto de su recinto; se les dejaba recorrer los campos apartados, cuando no se les podía confiar a un grupo de mercaderes o de peregrinos. Esta costumbre era muy frecuente sobre todo en Alemania; en Nuremberg, durante la primera mitad del siglo XV, se registró la presencia de 62 locos; 31 fueron expulsados; en los cincuenta años siguientes, constan otras 21 partidas obligatorias; ahora bien,

[21] El libro de Béthencourt, pese a su título, es una rigurosa obra de medicina.

todas estas cifras se refieren sólo a locos detenidos por las autoridades municipales. [22]Sucedía frecuentemente que fueran confiados a barqueros: en Francfort, en 1399, se encargó a unos marineros que libraran a la ciudad de un loco que se paseaba desnudo; en los primeros años del siglo XV, un loco criminal es remitido de la misma manera a Maguncia. En ocasiones los marineros dejan en tierra, mucho antes de lo prometido, estos incómodos pasajeros; como ejemplo podemos mencionar a aquel herrero de Francfort, que partió y regresó dos veces antes de ser devuelto definitivamente a Kreuznach. [23]A menudo, las ciudades de Europa debieron ver llegar estas naves de locos.

No es fácil explicar el sentido exacto de esta costumbre. Se podría pensar que se trata de una medida general de expulsión mediante la cual los municipios se deshacen de los locos vagabundos; hipótesis que no basta para explicar los hechos, puesto que ciertos locos son curados como tales, luego de recibidos en los hospitales, ya antes de que se construyeran para ellos casas especiales; en el Hôtel-Dieu de París hay yacijas reservadas para ellos en los dormitorios; [24]además, en la mayor parte de las ciudades de Europa, ha existido durante toda la Edad Media y el Renacimiento un lugar de detención reservado a los insensatos; así, por ejemplo, el Châtelet de Melun [25]o la famosa Torre de los Locos de Caen; [26]el mismo objeto tienen los innumerables *Narrtürmer* de Alemania, como las puertas de Lübeck o el Jungpfer de Hamburgo. [27]Los locos, pues, no son siempre expulsados. Se puede suponer, entonces, que no se expulsaba sino a los extraños, y que cada ciudad aceptaba encargarse exclusivamente de aquellos que se contaban entre sus ciudadanos. ¿No se encuentran, en efecto, en la contabilidad de ciertas ciudades medievales, subvenciones destinadas a los locos, o donaciones hechas en favor de los insensatos? [28]En realidad el problema no es tan simple, pues existen sitios de concentración donde los locos, más numerosos que en otras partes, no son autóctonos. En primer lugar, se mencionan los lugares de peregrinación: Saint-Mathurin de Larchant, Saint-Hildevert de Gournay, Besançon, Gheel; estas peregrinaciones eran organizadas y a veces subvencionadas por los hospitales o las ciudades. [29]Es posible que las naves de locos que enardecieron tanto la imaginación del primer Renacimiento, hayan sido navíos de peregrinación, navíos altamente simbólicos, que conducían locos en busca de razón; unos descendían los ríos de Renania, en dirección de Bélgica y de Gheel; otros remontaban el Rin hacia el Jura y Besançon.

Pero hay otras ciudades, como Nuremberg, que no eran, ciertamente, sitios de

---

[22] T. Kirchhoff, *Geschichte der Psychiatrie,* Leipzig, 1912.

[23] *Cf.* Kriegk, *Heilanstalten, Geistkranke ins mittelälterliche Frankfort am Main,* 1863.

[24] *Cf.* Cuentas del Hôtel-Dieu, XIX, 190, y XX, 346. Citados por Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de Paris au Moyen Age,* Paris, 1889-1891. Historia y Documentos, t. I, p. 109.

[25] *Archives hospitalières de Melun*. Fondos de Saint-Jacques, pp. 14-67.

[26] A. Joly, *L'Internement des fous sous l'Ancien Régime dans la généralité de Basse-Normandie,* Caen, 1868.

[27] *Cf.* Eschenburg, *Geschichte unserer Irrenanstalten,* Lübeck, 1844, y Von Hess, *Hamburg topographisch, historisch, und politik beschreiben*, t. I, pp. 344-45.

[28] Por ejemplo, en 1461, Hamburgo da 14 táleros 85 chelines a una mujer que debe ocuparse de los locos (Gernet, *Mitteilungen aus der ältereren Medizine-Geschichte Hamburgs,* p. 79). En Lübeck, testamento de cierto Gerd Sunderberg, por "den armen dullen Luden" en 1479. (Citado en Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie,* Berlin, 1887, p. 320.)

[29] Hasta llega a suceder que se subvencione a los remplazantes: "Pagado a un hombre que fue enviado a Saint-Mathurin de Larchant para hacer la novena de la citada hermana Robine que estaba enferma y con frenesí. VIII, s. p." (Cuentas del Hôtel-Dieu, XXIII; Coyecque, *loc. cit., ibid.)*

peregrinación, y que reúnen gran número de locos, bastantes más, en todo caso, que los que podría proporcionar la misma ciudad. Estos locos son alojados y mantenidos por el presupuesto de la ciudad, y sin embargo, no son tratados; son pura y simplemente arrojados a las prisiones. [30]Se puede creer que en ciertas ciudades importantes —lugares de paso o de mercado— los locos eran llevados en número considerable por marineros y mercaderes, y que allí se "perdían", librando así de su presencia a la ciudad de donde venían. Acaso sucedió que estos lugares de "contraperegrinación" llegaran a confundirse con los sitios a donde, por el contrario, los insensatos fueran conducidos a título de peregrinos. La preocupación de la curación y de la exclusión se juntaban; se encerraba dentro del espacio cerrado del milagro. Es posible que el pueblo de Gheel se haya desarrollado de esta manera, como un lugar de peregrinación que se vuelve cerrado, tierra santa donde la locura aguarda la liberación, pero donde el hombre crea, siguiendo viejos temas, un reparto ritual.

Es que la circulación de los locos, el ademán que los expulsa, su partida y embarco, no tienen todo su sentido en el solo nivel de la utilidad social o de la seguridad de los ciudadanos. Hay otras significaciones más próximas a los ritos, indudablemente; y aun podemos descifrar algunas huellas. Por ejemplo, el acceso a las iglesias estaba prohibido a los locos, [31]aunque el derecho eclesiástico no les vedaba los sacramentos. [32]La Iglesia no sanciona al sacerdote que se vuelve loco; pero en Nuremberg, en 1421, un sacerdote loco es expulsado con especial solemnidad, como si la impureza fuera multiplicada por el carácter sagrado del personaje, y la ciudad toma de su presupuesto el dinero que debe servir al cura como viático. [33]En ocasiones, algunos locos eran azotados públicamente, y como una especie de juego, los ciudadanos los perseguían simulando una carrera, y los expulsaban de la ciudad golpeándolos con varas. [34]

Señales, todas éstas, de que la partida de los locos era uno de tantos exilios rituales.

Así se comprende mejor el curioso sentido que tiene la navegación de los locos y que le da sin duda su prestigio. Por una parte, prácticamente posee una eficacia indiscutible; confiar el loco a los marineros es evitar, seguramente, que el insensato merodee indefinidamente bajo los muros de la ciudad, asegurarse de que irá lejos y volverlo prisionero de su misma partida. Pero a todo esto, el agua agrega la masa oscura de sus propios valores; ella lo lleva,

---

[30] En Nuremberg, en el curso de los años 1377-1378 y 1381-1397, se cuentan 37 locos colocados en las prisiones, 17 de ellos extranjeros llegados de Ratisbona, Weissenburg, Bamberg, Bayreuth, Viena y Hungría. En el período siguiente, tal parece que, por una razón desconocida, Nuremberg haya abandonado su papel de punto de reunión, y que, por el contrario, se tenga un cuidado minucioso de rechazar a los locos que no fueran originarios de la ciudad *(cf.* Kirchhoff, *loc. cit.).*

[31] Se castiga con tres días de cárcel a un muchacho de Nuremberg que había metido un loco en una iglesia, 1420. *Cf.* Kirchhoff, *loc. cit.*

[32] El concilio de Cartago, en 348, había permitido que se diera la comunión a un loco, sin ninguna condición, siempre que no hubiera que temer una irreverencia. Santo Tomás expresa la misma opinión. *Cf.* Portas, *Dictionnaire des cas de conscience,* 1741, t. I, p. 785.

[33] Un hombre que le había robado su capa es castigado con siete días de cárcel (Kirchhoff, *loc. cit.).*

[34] *Cf.* Kriegk. *loc. cit.*

pero hace algo más, lo purifica; además, la navegación libra al hombre a la incertidumbre de su suerte; cada uno queda entregado a su propio destino, pues cada viaje es, potencialmente, el último. Hacia el otro mundo es adonde parte el loco en su loca barquilla; es del otro mundo de donde viene cuando desembarca. La navegación del loco es, a la vez, distribución rigurosa y tránsito absoluto. En cierto sentido, no hace más que desplegar, a lo largo de una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación *liminar* del loco en el horizonte del cuidado del hombre medieval, situación simbolizada y también realizada por el privilegio que se otorga al loco de estar *encerrado* en las *puertas* de la ciudad; su exclusión debe recluirlo; si no puede ni debe tener como *prisión* más que el mismo *umbral,* se le retiene en los lugares de paso. Es puesto en el interior del exterior, e inversamente. Posición altamente simbólica, que seguirá siendo suya hasta nuestros días, con sólo que admitamos que la fortaleza de antaño se ha convertido en el castillo de nuestra conciencia.

El agua y la navegación tienen por cierto este papel. Encerrado en el navío de donde no se puede escapar, el loco es entregado al río de mil brazos, al mar de mil caminos, a esa gran incertidumbre exterior a todo. Está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas: está sólidamente encadenado a la encrucijada infinita. Es el Pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje. No se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe, cuándo desembarca, de qué tierra viene. Sólo tiene verdad y patria en esa extensión infecunda, entre dos tierras que no pueden pertenecerle.[35] ¿Es en este ritual y en sus valores donde encontramos el origen del prolongado parentesco imaginario, cuya existencia podemos comprobar sin cesar en la cultura occidental? ¿O es, inversamente, ese parentesco, el que, desde el comienzo de los tiempos determina, y luego fija el rito del embarco? Una cosa podemos afirmar, al menos: el agua y la locura están unidas desde hace mucho tiempo en la imaginación del hombre europeo.

Ya Tristán, disfrazado de loco, se había dejado arrojar por los barqueros en la costa de Cornuailles. Y cuando se presenta en el castillo del rey Marco, nadie lo reconoce, nadie sabe de dónde viene. Pero dice demasiadas cosas extrañas, familiares y lejanas; conoce demasiado los secretos de lo bien conocido, para no ser de otro mundo, muy próximo. No viene de la tierra sólida, de sólidas ciudades, sino más bien de la inquietud incesante del mar, de los caminos desconocidos que insinúan tantos extraños sabores, de esa planicie fantástica, revés del mundo. Isolda es la primera en darse cuenta de que aquel loco es hijo del mar, de que lo han arrojado allí marineros insolentes, señal de futuras desgracias: "¡Malditos sean los marineros que han traído este loco! ¡Debieron arrojarlo al mar!"[36] Muchas veces reaparece el tema al correr de los tiempos: en los místicos del siglo XV se ha convertido en el motivo del alma como una barquilla abandonada, que navega por un mar infinito de deseos, por el campo estéril de las preocupaciones y de la ignorancia, entre los falsos reflejos del

---

[35] Esos temas son extrañamente próximos al del hijo prohibido y maldito, encerrado en un cesto y confiado a las olas, que lo conducen a otro mundo, pero para éste, hay, a continuación, un retorno a la verdad.
[36] *Tristan e Isolda,* ed. Bossuat, pp. 219-222.

saber, en pleno centro de la sinrazón mundana; navecilla que es presa de la gran locura del mar, si no sabe echar el ancla sólida, la fe, o desplegar sus velas espirituales para que el soplo de Dios la conduzca a puerto. [37]A finales del siglo XVI, De Lancre ve en el mar el origen de la vocación demoniaca de todo un pueblo: el incierto surcar de los navíos, la confianza puesta solamente en los astros, los secretos trasmitidos, la lejanía de las mujeres, la imagen —en fin— de esa vasta planicie, hacen perder al hombre la fe en Dios y todos los vínculos firmes que lo ataban a la patria; así, se entrega al Diablo y al océano de sus argucias. [38]En la época clásica es costumbre explicar la melancolía inglesa por la influencia de un clima marino: el frío, la inestabilidad del tiempo, las gotitas menudas que penetran en los canales y fibras del cuerpo humano, le hacen perder firmeza, lo predisponen a la locura. [39] Haciendo a un lado una inmensa literatura que va de Ofelia a la Lorelei, citemos solamente los grandes análisis, semiantropológicos, semicosmológicos, de Heinroth, en los cuales lo locura es como una manifestación, en el hombre, de un elemento oscuro y acuático, sombrío desorden, caos en movimiento, germen y muerte de todas las cosas, que se opone a la estabilidad luminosa y adulta del espíritu. [40]Pero si la navegación de los locos está en relación, para la imaginación occidental, con tantos motivos inmemoriales, ¿por qué hacia el siglo XV aparece tan bruscamente la formulación del tema en la literatura y en la iconografía? ¿Por qué de pronto esta silueta de la Nave de los Locos, con su tripulación de insensatos, invade los países más conocidos? ¿Por qué, de la antigua unión del agua y la locura, nace un día, un día preciso, este barco?

Es que la barca simboliza toda una inquietud, surgida repentinamente en el horizonte de la cultura europea a fines de la Edad Media. La locura y el loco llegan a ser personajes importantes, en su ambigüedad: amenaza y cosa ridícula, vertiginosa sinrazón del mundo y ridiculez menuda de los hombres.

En primer lugar, una serie de cuentos y de fábulas. Su origen, sin duda, es muy lejano. Pero al final de la Edad Media, dichos relatos se extienden en forma considerable: es una larga serie de "locuras" que, aunque estigmatizan vicios y defectos, como sucedía en el pasado, los refieren todos no ya al orgullo ni a la falta de caridad, ni tampoco al olvido de las virtudes cristianas, sino a una especie de gran sinrazón, de la cual nadie es precisamente culpable, pero que arrastra a todos los hombres, secretamente complacientes. [41]La denuncia de la locura llega a ser la forma general de la crítica. En las farsas y *soties,* el personaje del Loco, del Necio, del Bobo, adquiere mucha importancia. [42]No está ya simplemente al margen, silueta ridícula y familiar: [43]ocupa el

---

[37] *Cf.* entre otros Tauber, *Predigter,* XLI.
[38] De Lancre, *De l'Inconstance des mauvais anges,* París, 1612. 30 G. Cheyne, *The English Malady,* Londres, 1733.
[39]
[40] Habría que añadir que el "lunatismo" no es ajeno a ese tema. La Luna, cuya influencia sobre la locura durante siglos se ha admitido, es el más acuático de los cuerpos celestes. E1 parentesco de la locura con el Sol y el fuego es de aparición mucho más tardía (Nerval, Nietzsche, Artaud).
[41] *Cf.,* por ejemplo, *Des six manières de fols;* ms. Arsenal 2767.
[42] En la *Sottie de Folle Balance,* cuatro personajes están "locos": el gentilhombre, el mercader, el labrador (es decir, toda la sociedad) y la propia Folie Balance.
[43] También es el caso en la *Moralité nouvelle des enfants de maintenant,* o en la *Moralité*

centro del teatro, como poseedor de la verdad, representando el papel complementario e inverso del que representa la locura en los cuentos y en las sátiras. Si la locura arrastra a los hombres a una ceguera que los pierde, el loco, al contrario, recuerda a cada uno su verdad; en la comedia, donde cada personaje engaña a los otros y se engaña a sí mismo, el loco representa la comedia de segundo grado, el engaño del engaño; dice, con su lenguaje de necio, sin aire de razón, las palabras razonables que dan un desenlace cómico a la obra. Explica el amor a los enamorados, [44]la verdad de la vida a los jóvenes, [45]la mediocre realidad de las cosas a los orgullosos, a los insolentes y a los mentirosos. [46]Hasta las viejas fiestas de locos, tan apreciadas en Flandes y en el norte de Europa, ocupan su sitio en el teatro y transforman en crítica social y moral lo que hubo en ellos de parodia religiosa espontánea.

En la literatura sabia la locura también actúa en el centro mismo de la razón y de la verdad. Ella embarca indiferentemente a todos los hombres en su navío insensato y los resuelve a lanzarse a una odisea en común. *(Blauwe Schute* de Van Oestvoren, el *Narrenschiff* de Brant.) De ella conjura Murner el reino maléfico en su *Narrenbeschwörung.* Aparece unida al amor en la sátira de Corroz *Contre Fol Amour,* y en el diálogo de Louise Labé, *Débat de Folie et d'Amour,* discuten ambos para saber cuál de los dos es el primero, cuál de los dos hace posible al otro, y es la locura la que conduce al amor a su guisa. La locura tiene también sus juegos académicos; es objeto de discursos, ella misma los pronuncia; cuando se la denuncia, se defiende, y reivindica una posición más cercana a la felicidad y a la verdad que la razón, más cercana a la razón que la misma razón. Wimpfeling redacta el *Monopolium Philosophorum,* [47]y Judocus Gallus el *Monopolium et Societas, vulgo des Lichtschiffs.* [48]En fin, en el centro de estos graves juegos, los grandes textos de los humanistas: Flayder y Erasmo. [49]Frente a estos manejos y a su incansable dialéctica, frente a estos discursos indefinidamente reanudados y examinados, encontramos una larga genealogía de imágenes, desde las de Jerónimo Bosco —la "Cura de la locura" y la "Nave de los locos"— hasta Brueghel y su "Dulle Grete"; y el grabado transcribe lo que el teatro y la literatura habían ya expuesto: los temas entretejidos de la Fiesta y la Danza de los Locos. [50]Así podemos ver cuán cierto es que, desde el siglo XV, el rostro de la locura ha perseguido la imaginación del hombre occidental.

Una sucesión de fechas habla por sí misma: la Danza Macabra del cementerio de los Inocentes data sin duda de los primeros años del siglo XV; [51]la de la

---

nouvelle de Charité, en que el loco es uno de los doce personajes.

[44] Como en la *Farce de Tout Mesnage,* en que el loco se hace pasar por médico para curar a una camarera enferma de amor.

[45] En la *Farce des cris de Paris,* el loco interviene en la discusión de dos jóvenes para decirles qué es el matrimonio.

[46] E1 necio, en la *Farce du Gaudisseur,* dice la verdad cada vez que el "gaudisseur" (jactancioso) se jacta.

[47] Heidelberg, 1480.

[48] Estrasburgo, 1489. Esos discursos repiten, con seriedad, los sermones y discursos chuscos que se pronuncian en el teatro, como el *Sermon joyeux et de grande value à tous les fous pour leur montrer à sages devenir*.

[49] *Moria Rediviva,* 1527; *Égloge de la folie,* 1509.

[50] *Cf.,* por ejemplo, una fiesta de locos reproducida en Bastelaer *(Les Estampes de Brueghel,* Bruselas, 1908); o la Nasentanz que puede verse en Geisberg, *Deutsche Holzsth,* p. 262.

[51] Según el *Journal d'un Bourgeois de Paris:* "El año 1424 se efectuó la danza macabra el día de los Inocentes", citado en E. Mâle, *L'Art religieux de la fin du Moyen Age,* p. 363.

Chaise-Dieu debió de ser compuesta alrededor de 1460, y en 1485 Guyot Marchand publica su *Danse Macabre.* Estos sesenta años, seguramente, vieron el triunfo de esta imaginería burlona, relativa a la muerte. En 1492 Brant escribe el *Narrenschiff;* cinco años más tarde es traducido al latín; en los últimos años del siglo, Bosco compone su "Nave de los locos". El *Elogio de la locura* es de 1509. El orden de sucesión es claro.

Hasta la segunda mitad del siglo XV, o un poco más, reina sólo el tema de la muerte. El fin del hombre y el fin de los tiempos aparecen bajo los rasgos de la peste y de las guerras. Lo que pende sobre la existencia humana es esta consumación y este orden al cual ninguno escapa. La presencia que amenaza desde el interior mismo del mundo, es una presencia descarnada. Pero en los últimos años del siglo, esta gran inquietud gira sobre sí misma; burlarse de la locura, en vez de ocuparse de la muerte seria. Del descubrimiento de esta necesidad, que reducía fatalmente el hombre a nada, se pasa a la contemplación despectiva de esa nada que es la existencia misma. El horror delante de los límites absolutos de la muerte, se interioriza en una ironía continua; se le desarma por adelantado; se le vuelve risible; dándole una forma cotidiana y domesticada, renovándolo a cada instante en el espectáculo de la vida, diseminándolo en los vicios, en los defectos y en los aspectos ridículos de cada uno. El aniquilamiento de la muerte no es nada, puesto que ya era todo, puesto que la vida misma no es más que fatuidad, vanas palabras, ruido de cascabeles. Ya está vacía la cabeza que se volverá calavera. En la locura se encuentra ya la muerte. [52]Pero es también su presencia vencida, esquivada en estos ademanes de todos los días que, al anunciar que ya reina, indican que su presa será una triste conquista. Lo que la muerte desenmascara, no era sino máscara, y nada más; para descubrir el rictus del esqueleto ha bastado levantar algo que no era ni verdad ni belleza, sino solamente un rostro de yeso y oropel. Es la misma sonrisa la de la máscara vana y la del cadáver. Pero lo que hay en la risa del loco es que se ríe por adelantado de la risa de la muerte; y el insensato, al presagiar lo macabro, lo ha desarmado. Los gritos de *Margot la Folie* vencen, en pleno Renacimiento, al "Triunfo de la Muerte", que se cantaba a fines de la Edad Media en los muros de los cementerios.

La sustitución del tema de la muerte por el de la locura no señala una ruptura sino más bien una torsión en el interior de la misma inquietud. Se trata aún de la nada de la existencia, pero esta nada no es ya considerada como un término externo y final, a la vez amenaza y conclusión. Es sentida desde el interior como la forma continua y constante de la existencia. En tanto que en otro tiempo la locura de los hombres consistía en no ver que el término de la vida se aproximaba, mientras que antiguamente había que atraerlos a la prudencia mediante el espectáculo de la muerte, ahora la prudencia consistirá en denunciar la locura por doquier, en enseñar a los humanos que no son ya más que muertos, y que si el término está próximo es porque la locura, convertida en universal, se confundirá con la muerte. Esto es lo que profetiza Eustaquio Deschamps:

---

[52] En este sentido, la experiencia de la locura está en rigurosa continuidad con la de la lepra. El ritual de exclusión del leproso mostraba que éste, vivo, era la presencia misma de la muerte.

Son cobardes, débiles y blandos,
viejos, codiciosos y mal hablados.
No veo más que locas y locos;
el fin se aproxima en verdad,
pues todo está mal. [53]

Los elementos están ahora invertidos. Ya no es el fin de los tiempos y del mundo lo que retrospectivamente mostrará que los hombres estaban locos al no preocuparse de ello; es el ascenso de la locura, su sorda invasión, la que indica que el mundo está próximo a su última catástrofe, que la demencia humana llama y hace necesaria.

Ese nexo de la locura y de la nada está anudado tan fuertemente en el siglo XV que subsistirá largo tiempo, y aún se le encontrará en el centro de la experiencia clásica de la locura. [54]Con sus diversas formas —plásticas o literarias— esta experiencia de la insensatez parece tener una extraña coherencia. La pintura y el texto nos envían del uno al otro continuamente; en éste comentario, en aquélla, ilustración. La *Narrentanz* es un solo y mismo tema que se encuentra y se vuelve a encontrar en fiestas populares, en representaciones teatrales, en los grabados; toda la última parte del *Elogio de la locura* está construida sobre el modelo de una larga danza de locos, donde cada profesión y cada estado desfilan para integrar la gran ronda de la sinrazón. Es probable que en la "Tentación" de Lisboa un buen número de fauces de la fauna fantástica que se ve en la tela provengan de las máscaras tradicionales; algunas, acaso, hayan sido tomadas del *Malleus.* [55]En cuanto a la famosa "Nave de los locos", ¿no es acaso una traducción directa del *Narrenschiff* de Brant, del cual lleva el título, y de cual parece ilustrar de manera muy precisa el canto XXVII, consagrado a su vez a estigmatizar los *potatores et edaces?* Hasta se ha llegado a suponer que el cuadro de Bosco era parte de toda una serie de pinturas, que ilustraban los cantos principales del poema de Brant. [56]

En realidad, no hay que dejarse engañar por lo que hay de estricto en la continuidad de los temas, ni suponer más de lo que dice la historia. [57]Es probable que no se pueda hacer sobre este tema un análisis como el que ha realizado Emile Mâle sobre épocas anteriores, principalmente respecto al tema de la muerte. Entre el verbo y la imagen, entre aquello que pinta el lenguaje y lo que dice la plástica, la bella unidad empieza a separarse; una sola e igual significación no les es inmediatamente común. Y si es verdad que la Imagen tiene aún la vocación de *decir,* de trasmitir algo que es consustancial al lenguaje, es preciso reconocer que ya no dice las mismas cosas, y que gracias a sus valores plásticos propios, la pintura se adentra en una experiencia que se

---

[53] Eustache Deschamps, *Œuvres,* ed. Saint-Hilaire de Raymond, t. I, p. 203.
[54] *Cf. infra,* Segunda Parte, cap. III.
[55] Aunque la *Tentación* de Lisboa no es una de las últimas obras de Bosch como lo cree Baldass, ciertamente si es posterior al *Malleus Maleficarum* que data de 1487.
[56] Es la tesis de Desmonts en "Dos primitivos holandeses en el Museo del Louvre", *Gazette des Beaux-Arts,* 1919, p. 1.
[57] Como lo hace Desmonts a propósito de Bosch y de Brant; si es verdad que el cuadro fue pintado pocos años después de la publicación del libro, el cual tuvo inmediatamente un triunfo considerable, nada prueba que Bosch haya querido ilustrar el *Narrenschiff,* y *a fortiori* todo el *Narrenschiff.*

apartará cada vez más del lenguaje, sea la que sea la identidad superficial del tema. La palabra y la imagen ilustran aun la misma fábula de la locura en el mismo mundo moral; pero siguen ya dos direcciones diferentes, que indican, en una hendidura apenas perceptible, lo que se convertirá en la gran línea de separación en la experiencia occidental de la locura. La aparición de la locura en el horizonte del Renacimiento se percibe primeramente entre las ruinas del simbolismo gótico; es como si en este mundo, cuya red de significaciones espirituales era tan tupida, comenzara a embrollarse, permitiera la aparición de figuras cuyo sentido no se entrega sino bajo las especies de la insensatez. Las formas góticas subsisten aún por un tiempo, pero poco a poco se vuelven silenciosas, cesan de decir, de recordar y de enseñar, y sólo manifiestan algo indescriptible para el lenguaje, pero familiar a la vista, que es su propia presencia fantástica. Liberada de la sabiduría y del texto que la ordenaba, la imagen comienza a gravitar alrededor de su propia locura.

Paradójicamente, esta liberación viene de la abundancia de significaciones, de una multiplicación del sentido, por sí misma, que crea entre las cosas relaciones tan numerosas, tan entretejidas, tan ricas, que no pueden ya ser descifradas más que en el esoterismo del saber; las cosas, por su parte, están sobrecargadas de atributos, de indicios, de alusiones, y terminan por perder su propia faz. El sentido no se lee ya en una percepción inmediata, la figura cesa de hablar de sí misma; entre el saber que la anima y la forma a la cual se traspone se ha creado un vacío. Aquélla queda libre para el onirismo. Un libro da testimonio de esta proliferación de sentidos al terminar el mundo gótico; es el *Speculum humanae salvationis* [58]que, además de las correspondencias establecidas por la tradición patrística, establece todo un simbolismo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, simbolismo que no es del orden de la profecía, sino que se refiere a la equivalencia imaginaria. La Pasión de Cristo no está solamente prefigurada por el sacrificio de Abraham; todos los suplicios y los sueños innumerables que éstos engendran, están en relación con la Pasión. Tubal, el herrero, y la rueda de Isaías, ocupan su lugar alrededor de la cruz, integrando, fuera de todas las lecciones del sacrificio, el cuadro fantástico del encarnizamiento, de los cuerpos torturados y del dolor. He aquí la imagen sobrecargada de sentidos suplementarios, obligada a revelarlos. Y el sueño, lo insensato, lo irrazonable, pueden deslizarse a éste exceso de sentido. Las figuras simbólicas se transforman fácilmente en siluetas de pesadilla. Como ejemplo podemos mencionar aquella vieja imagen de la sabiduría, tan a menudo expresada, en los grabados alemanes, por un pájaro de cuello largo cuyos pensamientos, al subir lentamente del corazón a la cabeza, tienen tiempo de ser pesados y reflexionados; [59]los valores de este símbolo se adensan por el hecho de estar demasiado acentuados: el largo camino de reflexión llega a ser, en la imagen, el alambique de un saber sutil, que destila las quintaesencias. El cuello del *Gutenmesch* se alarga indefinidamente para expresar mejor, además de la sabiduría, todas las mediaciones reales del saber; y el hombre simbólico llega a ser un pájaro fantástico cuyo cuello

[58] *Cf.* Emile Mâle, *loc. cit.*, pp. 234-237.
[59] *Cf.* C. -V. Langlois, *La Connaissance de la nature et du monde au Moyen Age,* París, 1911, p. 243.

desmesurado se repliega mil veces sobre él mismo, un ser sin sentido, colocado entre el animal y la cosa, más próximo a los prestigios propios de la imagen que al rigor de un sentido. Esta simbólica sabiduría es prisionera de las locuras del sueño.

Existe una conversión fundamental del mundo de las imágenes: el constreñimiento de un sentido multiplicado lo libera del orden de las formas. Se insertan tantas significaciones diversas bajo la superficie de la imagen, que ésta termina por no ofrecer al espectador más que un rostro enigmático.

Su poder no es ya de enseñanza sino de fascinación. Es característica la evolución del *grylle,* famoso tema, familiar desde la Edad Media, que encontramos en los salterios ingleses, en Chartres y en Bourges. Enseñaba entonces que el hombre que vivía para satisfacer sus deseos, transformaba su alma en prisionera de la bestia; aquellos rostros grotescos, en el vientre de los monstruos, pertenecían al mundo de la gran metáfora platónica, y sirven para demostrar el envilecimiento del espíritu en la locura del pecado. Pero he aquí que en el siglo XV, el *grylle,* imagen de la locura humana, llega a ser una de las figuras privilegiadas de las innumerables "Tentaciones". La tranquilidad del eremita no se ve turbada por los objetos del deseo; son formas dementes, que encierran un secreto, que han surgido de un sueño y permanecen en la superficie de un mundo, silenciosas y furtivas. En la "Tentación" de Lisboa, enfrente de San Antonio está sentada una de estas figuras nacidas de la locura, de su soledad, de su penitencia, de sus privaciones; una débil sonrisa ilumina ese rostro sin cuerpo, pura presencia de la inquietud que aparece como una mueca ágil. Ahora bien, esta silueta de pesadilla es a la vez sujeto y objeto de la tentación; es ella la que fascina la mirada del asceta; ambos permanecen prisioneros de una especie de interrogación especular, indefinidamente sin respuesta, en un silencio habitado solamente por el hormigueo inmundo que los rodea. [60]El *grylle* ya no recuerda al hombre, bajo una forma satírica, su vocación espiritual, olvidada en la locura del deseo. Ahora es la locura convertida en Tentación; todo lo que hay de imposible, de fantástico, de inhumano, todo lo que indica la presencia insensata de algo que va contra la naturaleza, presencia inmensa que hormiguea sobre la faz de la Tierra, todo eso, precisamente, le da su extraño poder. La libertad de sus sueños —que en ocasiones, es horrible—, los fantasmas de su locura tienen, para el hombre del siglo XV, mayor poder de atracción que la deseable realidad de la carne.

¿Cuál es, pues, el poder de fascinación, que en esta época se ejerce a través de las imágenes de la locura?

En primer lugar, el hombre descubre, en esas figuras fantásticas, uno de los secretos y una vocación de su naturaleza. En el pensamiento medieval, las legiones de animales, a las que había dado Adán nombre para siempre, representaban simbólicamente los valores de la humanidad. [61]Pero al principio del Renacimiento las relaciones con la animalidad se invierten; la bestia se libera; escapa del mundo de la leyenda y de la ilustración moral para adquirir algo fantástico, que le es propio. Y por una sorprendente inversión, va a ser

---

[60] Es posible que Jerónimo Bosch haya hecho su autorretrato en el rostro de "la cabeza con piernas" que está en el centro de la *Tentación* de Lisboa. *(Cf.* Brion, *Jérôme Bosch,* p. 40.)

[61] A mediados del siglo XV, el *Livre des Tournois* de René d'Anjou constituye aún todo un bestiario moral.

ahora el animal, el que acechará al hombre, se apoderará de él, y le revelará su propia verdad. Los animales imposibles, surgidos de una loca imaginación, se han vuelto la secreta naturaleza del hombre; y cuando, el último día, el hombre pecador aparece en su horrible desnudez, se da uno cuenta de que tiene la forma monstruosa de un animal delirante: son esos gatos cuyos cuerpos de sapos se mezclan en el "Infierno" de Thierry Bouts con la desnudez de los condenados; son, según los imagina Stefan Lochner, insectos alados con cabeza de gatos, esfinges con élitros de escarabajo, pájaros con alas inquietas y ávidas, como manos; es el gran animal rapaz, con dedos nudosos, que aparece en la "Tentación" de Grünewald. La animalidad ha escapado de la domesticación de los valores y símbolos humanos; es ahora ella la que fascina al hombre por su desorden, su furor, su riqueza en monstruosas imposibilidades, es ella la que revela la rabia oscura, la locura infecunda que existe en el corazón de los hombres.

En el polo opuesto a esta naturaleza de tinieblas, la locura fascina porque es saber. Es saber, ante todo, porque todas esas figuras absurdas son en realidad los elementos de un conocimiento difícil, cerrado y esotérico. Estas formas extrañas se colocan, todas, en el espacio del gran secreto, y el San Antonio que es tentado por ellas no está sometido a la violencia del deseo, sino al aguijón, mucho más insidioso, de la curiosidad; es tentado por ese saber, tan próximo y tan lejano, que se le ofrece y lo esquiva al mismo tiempo, por la sonrisa del *grylle;* el movimiento de retroceso del santo no indica más que su negativa de franquear los límites permitidos del saber; sabe ya —y ésa es su tentación— lo que Cardano dirá más tarde: "La Sabiduría, como las otras materias preciosas, debe ser arrancada a las entrañas de la Tierra. "[62]Este saber, tan temible e inaccesible, lo posee el Loco en su inocente bobería. En tanto que el hombre razonable y prudente no percibe sino figuras fragmentarias —por lo mismo más inquietantes— el Loco abarca todo en una esfera intacta: esta bola de cristal, que para todos nosotros está vacía, está, a sus ojos, llena de un espeso e invisible saber, Brueghel se burla del inválido que intenta penetrar en la esfera de cristal; [63]es esta burbuja irisada del saber la que se balancea, sin romperse jamás —linterna irrisoria, pero infinitamente preciosa—, en el extremo de la pértiga que lleva al hombro Margot la Folie. Es ella también la que aparece en el reverso del "Jardín de las Delicias". Otro símbolo del saber, el árbol (el árbol prohibido, el árbol de la inmortalidad prometida y del pecado), antaño plantado en el corazón del Paraíso Terrenal, ha sido arrancado y es ahora el mástil del navío de los locos, como puede verse en el grabado que ilustra las *Stultiferae naviculae* de Josse Bade; es él sin duda el que se balancea encima de la "Nave de los locos" de Bosco.

¿Qué anuncia el saber de los locos? Puesto que es el saber prohibido, sin duda predice a la vez el reino de Satán y el fin del mundo; la última felicidad es el supremo castigo; la omnipotencia sobre la Tierra y la caída infernal. La "Nave de los locos" se desliza por un paisaje delicioso, donde todo se ofrece al deseo, una especie de Paraíso renovado, puesto que el hombre no conoce ya ni el sufrimiento ni la necesidad; y sin embargo, no ha recobrado la inocencia. Esta

---

[62] J. Cardan, *Ma vie,* trad. Dayré, p. 170.
[63] En los *Proverbes flamands.*

falsa felicidad constituye el triunfo diabólico del Anticristo, y es el Fin, próximo ya. Es cierto que los sueños del Apocalipsis no son una novedad en el siglo XV; pero son muy diferentes de los sueños de antaño. La iconografía dulcemente caprichosa del siglo XIV, donde los castillos están caídos como si fueran dados, donde la Bestia es siempre el Dragón tradicional, mantenido a distancia por la Virgen, donde —en una palabra— el orden de Dios y su próxima victoria son siempre visibles, es sustituida por una visión del mundo donde toda sabiduría está aniquilada. Es el gran *sabbat* de la naturaleza; las montañas se derrumban y se vuelven planicies, la tierra vomita los muertos, y los huesos asoman sobre las tumbas; las estrellas caen, la tierra se incendia, toda vida se seca y muere. [64]El fin no tiene valor de tránsito o promesa; es la llegada de una noche que devora la vieja razón del mundo. Es suficiente mirar a los caballeros del Apocalipsis, de Durero, enviado por Dios mismo: no son los ángeles del Triunfo y de la reconciliación, ni los heraldos de la justicia serena; son los guerreros desmelenados de la loca venganza. El mundo zozobra en el Furor universal. La victoria no es ni de Dios ni del Diablo; es de la Locura.

Por todos lados, la locura fascina al hombre. Las imágenes fantásticas que hace nacer no son apariencias fugitivas que desaparecen rápidamente de la superficie de las cosas. Por una extraña paradoja, lo que nace en el más singular de los delirios, se hallaba ya escondido, como un secreto, como una verdad inaccesible, en las entrañas del mundo. Cuando el hombre despliega la arbitrariedad de su locura, encuentra la oscura necesidad del mundo; el animal que acecha en sus pesadillas, en sus noches de privación, es su propia naturaleza, la que descubrirá la despiadada verdad del infierno; las imágenes vanas de la ciega bobería forman el gran saber del mundo; y ya, en este desorden, en este universo enloquecido, se adivina lo que será la crueldad del final. En muchas imágenes el Renacimiento ha expresado lo que presentía de las amenazas y de los secretos del mundo, y es esto sin duda lo que les da esa gravedad, lo que dota a su fantasía de coherencia tan grande.

En la misma época los temas literarios, filosóficos y morales referentes a la locura son de distinta especie.

La Edad Media había colocado la locura en la jerarquía de los vicios. Desde el siglo XIII es corriente verla figurar entre los malos soldados de la Psicomaquia. [65]Forma parte, tanto en París como en Amiens, de las tropas malvadas y de las doce dualidades que se reparten la soberanía del alma humana: Fe e Idolatría, Esperanza y Desesperación, Caridad y Avaricia, Castidad y Lujuria, Prudencia y Locura, Paciencia y Cólera, Dulzura y Dureza, Concordia y Discordia, Obediencia y Rebelión, Perseverancia e Inconstancia. En el Renacimiento, la Locura abandona ese sitio modesto y pasa a ocupar el primero. Mientras que, en la obra de Hugues de Saint-Victor, el árbol genealógico de los Vicios, el del Viejo Adán, tenía por raíz el orgullo, [66]ahora es la Locura la que conduce el

---

[64] En el siglo XV vuelve a entrar en vigor el viejo texto de Bède, y la descripción de 15 signos.

[65] Debe notarse que la Locura no aparecía ni en la *Psychomachie* de Prudencio ni en el *Anticlaudianus* de Alain de Lille, ni en Hugues de Saint-Victor. Su presencia constante, ¿datará tan sólo del siglo XIII?

[66] Hugues de Saint-Victor, *De fructibus carnis et spiritus. Patrol,* CLXXVI, col. 997.

alegre coro de las debilidades humanas. Indiscutido corifeo, ella las guía, las arrastra y las nombra. "Reconocedlas aquí, en el grupo de mis compañeras... Ésta del ceño fruncido, es Filautía (el Amor Propio). Ésa que ves reír con los ojos y aplaudir con las manos, es Colacia (la Adulación). Aquella que parece estar medio dormida es Letea (el Olvido). Aquella que se apoya sobre los codos y cruza las manos es Misoponía (la Pereza). Aquella que está coronada de rosas y ungida con perfumes es Hedoné (la Voluptuosidad). Aquella cuyos ojos vagan sin detenerse es Anoia (el Aturdimiento). Aquella, entrada en carnes, con tez florida, es Trifé (la Molicie). Y he aquí, entre estas jóvenes, dos dioses: el de la Buena Comida y el del Sueño Profundo. " [67]Es un privilegio absoluto de la locura el reinar sobre todo aquello que hay de malo en el hombre. Y por lo tanto reina también sobre todo el bien que puede hacer: sobre la ambición, que hace a los políticos hábiles; sobre la avaricia que aumenta las riquezas; sobre la indiscreta curiosidad que anima a filósofos y sabios. Louise Labé lo repite después de Erasmo; y Mercurio implora a los dioses por ella: "No dejéis que se pierda esta bella Dama, que os ha dado tanto contento. " [68]

Pero este nuevo reino tiene poco en común con el reino oscuro del cual hablábamos hace poco, que ligaba a la locura a las grandes potencias trágicas del mundo.

Es cierto que la locura atrae, pero ya no fascina. Gobierna todo lo que es fácil, alegre y ligero en el mundo. Hace que los hombres "se diviertan y se regocijen"; al igual que a los dioses, ha dado "Genio, Juventud, Baco, Sileno y este amable guardián de los jardines". [69]En ella todo es superficie brillante: no hay enigmas reservados.

Sin duda, la locura tiene algo que ver con los extraños caminos del saber. El primer canto del poema de Brant está consagrado a los libros y a los sabios; y en el grabado que ilustra este pasaje, en la edición latina de 1497, vemos al Maestro, como en un trono, en su cátedra atestada de libros; detrás del birrete de doctor, lleva el capuchón de los locos, adornado con cascabeles. Erasmo reserva en su ronda de locos un amplio espacio a los hombres del saber: después de los Gramáticos, los Poetas, los Rectores y los Escritores; después los Jurisconsultos; después de ellos vienen los "Filósofos, respetables por la barba y la toga"; y al final, el tropel apresurado e innumerable de los Teólogos. [70]Pero si el saber es tan importante en el reino de la locura, no es porque ésta conserve aquellos secretos; es, al contrario, el castigo de una ciencia inútil y desordenada. Si es la verdad del conocimiento, es porque éste es irrisorio, ya que en vez de basarse en el gran Libro de la experiencia, se pierde en el polvo de los libros y de las discusiones ociosas; la ciencia cae en la locura por el mismo exceso de las falsas ciencias.

> *O Vos doctores, qui grandia nomina fertis*
> *respicite antiquos patris, jurisque peritos.*

---

[67] Erasmo, *Éloge de la folie,* 9, trad. P. de Nolhac, p. 19.
[68] Louise Labé, *Débat de folie et d'amour,* Lyon, 1566, p. 98.
[69] *Ibid.,* pp. 98-99.
[70] Erasmo, *loc. cit.,* 49-55.

Non in candidulis pensebant dogmata libris,
arte sed ingenua sitibundum pectus alebant. [71]

Conforme al tema, por mucho tiempo familiar a la sátira popular, la locura aparece aquí como el castigo cómico del saber y de su presunción ignorante.

Es que, de una manera general, la locura no se encuentra unida al mundo y a sus fuerzas subterráneas, sino más bien al hombre, a sus debilidades, a sus sueños y a sus ilusiones. Todo lo que tenía la locura de oscura manifestación cósmica en Bosco, ha desaparecido en Erasmo; la locura ya no acecha al hombre desde los cuatro puntos cardinales; se insinúa en él o, más bien, constituye una relación sutil que el hombre mantiene consigo mismo. La personificación mitológica de la Locura no es, en Erasmo, más que un artificio literario. En realidad, no existen más que locuras, formas humanas de la locura: "Cuento tantas estatuas como hombres existen"; [72]baste con echar una ojeada sobre las ciudades más prudentes y mejor gobernadas: "Abundan allí tantas formas de locura, y cada día hace surgir tantas nuevas, que mil Demócritos no serían suficientes para burlarse de ellas. " [73]No hay locura más que en cada uno de los hombres, porque es el hombre quien la constituye merced al afecto que se tiene a sí mismo. La "Filautía" es la primera figura alegórica que la locura arrastra a su danza; esto sucede porque la una y la otra están ligadas por una relación privilegiada; el apego a sí mismo es la primera señal de la locura; y es tal apego el que hace que el hombre acepte como verdad el error, como realidad la mentira, como belleza y justicia, la violencia y la fealdad. "Éste, más feo que un mono, se ve hermoso como Nireo; ése se juzga un Euclides por las tres líneas que traza con el compás; aquel otro cree cantar como Hermógenes, cuando parece un asno frente a una lira, y su voz es tan desapacible como la del gallo picando a la gallina. " [74]De esta adhesión imaginaria a sí mismo nace la locura, igual que un espejismo. El símbolo de la locura será en adelante el espejo que, sin reflejar nada real, reflejará secretamente, para quien se mire en él, el sueño de su presunción. La locura no tiene tanto que ver con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo, que él sabe percibir.

Desemboca, pues, en un universo enteramente moral. El Mal no es castigo o fin de los tiempos, sino solamente falta y defecto. Ciento dieciséis de los cantos del poema de Brant están consagrados a hacer el retrato de los pasajeros insensatos de la Nave: son avaros, delatores, borrachos; son aquellos que se entregan a la orgía y al desorden; aquellos que interpretan mal las Escrituras; los que practican el adulterio. Locher, el traductor, de Brant, indica en su prefacio en latín el proyecto y sentido de la obra; se trata de mostrar *quae mala quae bona sint; quid vitia; quo virtus, quo ferat error;* se fustiga, por la maldad que revelan, a *impios, superbos, avaros, luxuriosos, lascivos, delicatos, iracundos, gulosos, edaces, invidos, veneficos,*

[71] Brant, *Stultifera Navis,* trad. latina de 1497, fo 11.
[72] Erasmo, *loc. cit.,* 47, p. 101.
[73] *Ibid.,* 48, p. 102.
[74] *Ibid., op. cit.,* 42, p. 89.

fidefrasos...[75]—en una palabra, a todo lo que el hombre ha podido inventar respecto a irregularidades de su propia conducta.

En el dominio de la expresión literaria y filosófica, la experiencia de la locura, en el siglo XV, toma sobre todo el aire de una sátira moral. Nada recuerda esas grandes amenazas de invasión que hostigaban la imaginación de los pintores. Al contrario, se procura eliminarla; de ella no se habla. Erasmo aparta la mirada de esa demencia "que las Furias desencadenan desde los Infiernos, cuanta vez azuzan sus serpientes". No es de esas formas insensatas de las que ha querido hacer el elogio sino de la "dulce ilusión" que libera el alma "de sus penosos cuidados y la entrega a las diversas formas de voluptuosidad". [76]Este mundo calmado es domesticado fácilmente; despliega sin misterio sus ingenuos prestigios ante los ojos del sabio, y éste guarda siempre, gracias a la risa, las debidas distancias. Mientras que Bosco, Brueghel y Durero eran espectadores terriblemente terrestres, implicados en aquella locura que veían manar alrededor de ellos, Erasmo la percibe desde bastante lejos, está fuera de peligro; la observa desde lo alto de su Olimpo, y si canta sus alabanzas es porque puede reír con la risa inextinguible de los dioses. Pues es un espectáculo divino la locura de los hombres. "En resumen, si pudierais observar desde la Luna, como en otros tiempos Menipo, las agitaciones innumerables de la Tierra, pensaríais ver un enjambre de moscas o moscardones que se baten entre ellos, que luchan y se ponen trampas, se roban, juegan, brincan, caen y mueren; no podríais imaginar cuántas dificultades, qué tragedias produce un animalillo tan minúsculo, destinado a perecer en breve". [77]La locura ya no es la rareza familiar del mundo; es solamente un espectáculo muy conocido para el espectador extraño; no es ya una imagen del *cosmos,* sino el rasgo característico del *aevum.*

Tal puede ser, apresuradamente reconstruido, el esquema de la oposición entre una experiencia cósmica de la locura en la proximidad de esas formas fascinantes, y una experiencia crítica de esta misma locura, en la distancia insalvable de la ironía. Indudablemente, en su vida real, esta oposición no fue ni tan marcada ni tan aparente. Durante largo tiempo aún, los hilos estuvieron entrecruzados, los intercambios fueron incesantes.

El tema del fin del mundo, de la gran violencia final, no es extraño a la experiencia crítica de la locura tal como está formulada en la literatura. Ronsard evoca aquellos tiempos últimos que se debaten en el gran vacío de la Razón:

> Al cielo ya volaron justicias y razones.
> ¡Ay! usurpan sus tronos el hurto, la venganza,
> el odio, los rencores, la sangre, la matanza. [78]

Hacia el fin del poema de Brant, se dedica todo un capítulo al tema apocalíptico del Anticristo: una inmensa tempestad se lleva la nave de los locos en carrera

[75] Brant, *Stultifera Navis.* Prologos Jacobi Locher, ed. 1497, IX.
[76] Erasmo, *loc. cit., 3*8, p. 77.
[77] *Ibid., op. cit., 3*8, p. 77.
[78] Ronsard, *Discours des Misères de ce temps.*

insensata, que se identifica con la catástrofe de los mundos. [79]Y, a la inversa, no pocas figuras de la retórica moral son ilustradas, de manera muy directa, entre las imágenes cósmicas de la locura: no olvidemos al famoso médico del Bosco, más loco aún que aquel a quien pretende curar: toda su falsa ciencia no ha hecho apenas otra cosa que acumular sobre él las peores manías de una locura que todos pueden ver, salvo él mismo. Para sus contemporáneos y para las generaciones que van a seguirlos, las obras del Bosco ofrecen una lección de moral: todas esas figuras que nacen del mundo, ¿no revelan, igualmente, a los monstruos del corazón? "La diferencia que existe entre las pinturas de este hombre y las de otros consiste en que los demás tratan más a menudo de pintar al hombre tal como se muestra al exterior, pero sólo éste ha tenido la audacia de pintarlos tal como son en el interior. " Y en esta sabiduría denunciadora, en esta ironía inquieta, piensa el mismo comentador de principios del siglo XVII, puede verse el símbolo claramente expresado, en casi todos los cuadros del Bosco, por la doble figura de la llama (luz del pensamiento que vela), y del búho, cuya extraña mirada fija "se eleva en la calma y el silencio de la noche, consumiendo más aceite que vino". [80]

Pese a tantas interferencias aún visibles, la separación ya está hecha; entre las dos formas de experiencia de la locura no dejará de aumentar la distancia. Las figuras de la visión cósmica y los movimientos de la reflexión moral, el elemento *trágico* y el elemento *crítico,* en adelante irán separándose cada vez, abriendo en la unidad profunda de la locura una brecha que nunca volverá a colmarse. Por un lado, habrá una Nave de los locos, cargada de rostros gesticulantes, que se hunde poco a poco en la noche del mundo, entre paisajes que hablan de la extraña alquimia de los conocimientos, de las sordas amenazas de la bestialidad, y del fin de los tiempos. Por el otro lado, habrá una Nave de los locos que forme para los sabios la Odisea ejemplar y didáctica de los defectos humanos.

De un lado el Bosco, Brueghel, Thierry Bouts, Durero, y todo el silencio de las imágenes. Es en el espacio de la pura visión donde la locura despliega sus poderes. Fantasmas y amenazas, apariencias puras del sueño y destino secreto del mundo. La locura tiene allí una fuerza primitiva de revelación: revelación de que lo onírico es real, de que la tenue superficie de la ilusión se abre sobre una profundidad irrecusable, y de que el cintilar instantáneo de la imagen deja al mundo presa de figuras inquietantes que se eternizan en sus noches; y revelación inversa pero no menos dolorosa, que toda la realidad del mundo será reabsorbida un día por la Imagen fantástica, en ese momento situado entre el ser y la nada: el delirio de la destrucción pura; el mundo no existe ya, pero el silencio y la noche aún no acaban de cerrarse sobre él; vacila en un último resplandor, en el extremo del desorden que precede al orden monótono de lo consumado. En esta imagen inmediatamente suprimida es donde viene a perderse la verdad del mundo. Toda esta trama de la apariencia y del secreto, de la imagen inmediata y del enigma reservado se despliega, en la pintura del

[79] Brant, *loc. cit.,* canto CXVII, sobre todo los versos 21-22, y 57 *ss.,* que tienen referencias precisas al Apocalipsis, versículos 13 y 20.
[80] José de Sigüenza, *Tercera parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo,* 1605, p. 837. Citado en Tolnay, *Hieronimus Bosch.* Apéndice, p. 76.

siglo XV, como *la trágica locura del mundo.*

Del otro lado, con Brant, con Erasmo, con toda la tradición humanista, la locura queda atrapada en el universo del discurso. Allí se refina, se hace más sutil, y asimismo se desarma. Cambia de escala; nace en el corazón de los hombres, arregla y desarregla su conducta; y aunque gobierna las ciudades, la quieta verdad de las cosas, la gran naturaleza la ignora. Desaparece pronto cuando aparece lo esencial, que es vida y muerte, justicia y verdad. Acaso todo hombre esté sometido a ella, pero su reinado siempre será mezquino y relativo; pues la locura mostrará su mediocre verdad a la mirada del sabio. Para él, la locura será un objeto, y de la peor manera, pues será el objeto de su risa. Por eso mismo, los laureles que se tejen para ella la encadenan. Y así fuese más sabia que toda ciencia, debería inclinarse ante la sabiduría, puesto que ella es locura. No puede *tener* la última palabra, no *es* nunca la última palabra de la verdad y del mundo; el discurso por el cual se justifica sólo proviene de una *conciencia critica del hombre.* Este enfrentamiento de la conciencia crítica y de la experiencia trágica anima todo lo que ha podido ser conocido de la locura y formulado sobre ella a principios del Renacimiento. [81]Empero, se esfumará pronto, y esta gran estructura, tan clara aún, tan bien delineada a principios del siglo XVI habrá desaparecido, o casi, menos de cien años después. Desaparecer no es precisamente el término que conviene para designar con toda precisión lo que ha ocurrido. Se trata, antes bien, de un privilegio cada vez más marcado que el Renacimiento ha concedido a uno de los elementos del sistema: el que hacía de la locura una experiencia en el campo del idioma, una experiencia en que el hombre afrontaba su verdad moral, las reglas propias de su naturaleza y de su verdad. En suma, la conciencia crítica de la locura se ha encontrado cada vez más en relieve, mientras sus figuras trágicas entraban progresivamente en la sombra. Éstas pronto serán absolutamente esquivadas. Antes de que pase mucho tiempo, costará trabajo descubrir sus huellas; tan sólo algunas páginas de Sade y la obra de Goya ofrecen testimonio de que esta desaparición no es un hundimiento, sino que, oscuramente, esta experiencia trágica subsiste en las noches del pensamiento y de los sueños, y que en el siglo XVI no se trató de una destrucción radical sino tan sólo de una ocultación. La experiencia trágica y cósmica de la locura se ha encontrado disfrazada por los privilegios exclusivos de una conciencia crítica. Por ello la experiencia clásica, y a través de ella la experiencia moderna de la locura, no puede ser considerada como una figura total, que así llegaría finalmente a su verdad positiva; es una figura fragmentaria la que falazmente se presenta como exhaustiva; es un conjunto desequilibrado por todo lo que le falta, es decir, por todo lo que oculta. Bajo la conciencia crítica de la locura y sus formas filosóficas o científicas, morales o médicas, no ha dejado de velar una sorda conciencia trágica.

Es esto lo que han revelado las últimas palabras de Nietzsche, las últimas

[81] Mostraremos en otro estudio cómo la experiencia de lo demoniaco y la reducción que de él se hizo del siglo XVI al siglo XVIII no debe interpretarse como una victoria de las teorías humanitarias y médicas sobre el antiguo universo salvaje de las supersticiones, sino como la retoma, en una experiencia crítica, de las formas que antaño habían llevado las amenazas del desgarramiento del mundo.

visiones de Van Gogh. Es ella, sin duda, la que, en el punto más extremo de su camino, ha empezado a presentir Freud; son esos grandes desgarramientos los que él ha querido simbolizar por la lucha mitológica de la libido y del instinto de muerte. Es ella, en fin, esta conciencia, la que ha venido a expresarse en la obra de Artaud, en esta obra que debería plantear al pensamiento del siglo xx, si éste le prestara atención, la más urgente de las preguntas, y la que menos permite al investigador escapar del vértigo, en esta obra que no ha dejado de proclamar que nuestra cultura había perdido su medio trágico desde el día en que rechazó lejos de sí a la gran locura solar del mundo, los desgarramientos en que se consuma sin cesar la "vida y muerte de Satán el Fuego".

Son estos descubrimientos extremos, ellos solos, los que nos permiten en nuestra época juzgar finalmente que la experiencia de la locura que se extiende desde el siglo XVI hasta hoy debe su figura particular y el origen de su sentido a esta ausencia, a esta noche y a todo lo que la llena. La bella rectitud que conduce al pensamiento racional hasta el análisis de la locura como enfermedad mental debe ser reinterpretada en una dimensión vertical; parece entonces que bajo cada una de sus formas oculta de manera más completa, y también más peligrosa, esta experiencia trágica, a la que sin embargo no ha logrado reducir del todo. En el punto último del freno, era necesaria la explosión, a la que asistimos desde Nietzsche.

Pero: ¿cómo se constituyeron en el siglo XVI los privilegios de la reflexión crítica? ¿Cómo se encuentra la experiencia de la locura finalmente confiscada por ellos, de tal manera que en el umbral de la época clásica todas las imágenes trágicas evocadas en la época precedente se han disipado en la sombra? Aquel movimiento que hacía decir a Artaud: "Con una realidad que tenía sus leyes, sobrehumanas quizá, pero naturales, ha roto el Renacimiento del siglo XVI; y el Humanismo del Renacimiento no fue un engrandecimiento, sino una disminución del hombre", [82]ese movimiento, ¿cómo se ha terminado?

Resumamos brevemente lo que es indispensable en esta evolución para comprender la experiencia que el clasicismo hizo de la locura.

1º La locura se convierte en una forma relativa de la razón, o antes bien locura y razón entran en una relación perpetuamente reversible que hace que toda locura tenga su razón, la cual la juzga y la domina, y toda razón su locura, en la cual se encuentra su verdad irrisoria. Cada una es medida de la otra, y en ese movimiento de referencia recíproca ambas se recusan, pero se funden la una por la otra.

El viejo tema cristiano de que el mundo es locura a los ojos de Dios se rejuvenece en el siglo XVI, en esta dialéctica cerrada de la reciprocidad. El hombre cree que ve claro, y que él es la medida justa de las cosas; el conocimiento que tiene del mundo, que cree tener, lo confirma en su complacencia: "Si dirigimos la mirada hacia abajo, en pleno día, o si contemplamos a nuestro alrededor, aquí y allá, nos parece que nuestra mirada es la más aguda que podamos concebir"; pero si volvemos los ojos hacia el

---

[82] *Vie et mort de Satan le Feu,* París, 1949, p. 17.

mismo sol, nos vemos obligados a confesar que nuestra comprensión de las cosas terrestres no es más que "pura tardanza y entorpecimiento cuando se trata de ir hasta el sol". Esta conversión, casi platónica, hacia el sol del ser, no descubre, sin embargo, con la verdad el fundamento de las apariencias; solamente revela el abismo de nuestra propia sinrazón: "Si empezamos a elevar nuestros pensamientos a Dios... aquello que nos encantaba bajo el título de sabiduría sólo nos parecerá locura, y aquello que tenía una bella apariencia de virtud no resultará ser más que debilidad. "[83]Subir por el espíritu hacia Dios y sondear el abismo insensato donde hemos caído no es más que una sola y misma cosa; en la experiencia de Calvino la locura es la medida propia del hombre cuando se la compara con la desmesurada razón de Dios.

El espíritu del hombre, en su finitud, no es tanto un chispazo de la gran luz como un fragmento de sombra. A su inteligencia limitada no se ha abierto la verdad parcial y transitoria de la apariencia; su locura sólo descubre el anverso de las cosas, su lado nocturno, la contradicción inmediata de su verdad. Al elevarse hasta Dios, el hombre no sólo debe sobrepasarse, sino arrancarse a su flaqueza esencial, dominar de un salto la oposición entre las cosas del mundo y su esencia divina, pues lo que se transparenta de la verdad en la apariencia no es su reflejo, sino una cruel contradicción: "Todas las cosas tienen dos caras —dice Sebastián Franck— porque Dios ha resuelto oponerse al mundo, dejar a éste la apariencia y tomar para sí la verdad y la esencia de las cosas... Por ello, cada cosa es lo contrario de lo que parece ser en el mundo: un Sileno invertido. " [84]El abismo de locura en que han caído los hombres es tal que la apariencia de verdad que allí se encuentra dada es su rigurosa contradicción. Pero hay más aún: esta contradicción entre apariencia y verdad ya se encuentra presente en el interior mismo de la apariencia; pues si la apariencia fuera coherente consigo misma, sería al menos una alusión a la verdad y como su forma vacía. Es en las cosas mismas donde se debe descubrir esa inversión, inversión que desde entonces carecerá de dirección única y de término preestablecido; no de la apariencia hacia la verdad, sino de la apariencia hacia esta otra que la niega, luego nuevamente hacia lo que refuta esta negación y reniega de ella, de tal suerte que el movimiento no puede ser detenido jamás, y que desde antes de aquella gran conversión que exigían Calvino o Franck, Erasmo se sabe detenido por las mil conversiones menores que le prescribe la apariencia a su propio nivel: el Sileno invertido no es el símbolo de la verdad que nos ha retirado Dios; es mucho más y mucho menos: el símbolo, a ras de tierra, de las cosas mismas, esta implicación de los contrarios que nos oculta, para siempre acaso, el camino recto y único hacia la verdad. Cada cosa "muestra dos caras. La cara exterior muestra la muerte; contémplese el interior: allí está la vida, o viceversa. La belleza encubre la fealdad, la riqueza la indigencia, la infamia la gloria, el saber la ignorancia. En suma, abrid el Sileno, encontraréis allí lo contrario de lo que muestra". [85] Nada que no esté hundido en la contradicción inmediata, nada que no incite al hombre a adherirse a su propia locura; medido por la verdad de las

[83] Calvino, *Institution chrétienne,* libro I, cap. 1º, ed. J.-D. Benoît, pp. 51-52.
[84] Sébastien Franck, *Paradoxes,* ed. Ziegler, pp. 57 y 91. 85 Erasmo, *loc. cit.,* XXIX, p. 53.
[85]

esencias y de Dios, todo el orden humano no es más que locura. [86]

Y también es locura, en este orden, el movimiento por el cual se intenta arrancarse de él para tener acceso a Dios. En el siglo XVI, más que en ninguna época, la Epístola a los Corintios brilla con un prestigio incomparable: "Como si estuviera loco hablo. " Locura era esta renuncia al mundo, locura el abandono total a la voluntad oscura de Dios, locura esta búsqueda de la que se desconoce el fin, tantos viejos temas caros a los místicos. Ya Tauler evocaba ese abandono de las locuras del mundo pero que se ofrecía, por ello mismo, a locuras más sombrías y más desoladoras: "La navecilla es llevada mar adentro, y como el hombre se encuentra en este estado de abandono, entonces afloran en él todas las angustias y todas las tentaciones, y todas las imágenes, y la miseria... " [87]La misma experiencia comenta Nicolás de Cusa: "Cuando el hombre abandona lo sensible, su alma se vuelve como demente. " En marcha hacia Dios, el hombre está más abierto que nunca a la locura, y ese puerto de la verdad hacia el cual finalmente lo empuja la gracia, ¿qué es para él, si no un abismo de sinrazón? La sabiduría de Dios, cuando se puede percibir su resplandor, no es una razón velada largo tiempo, sino una profundidad sin medida. En ella, el secreto guarda todas sus dimensiones de secreto, la contradicción no deja de contradecirse siempre, bajo el signo de esta gran contradicción, deseosa de que el centro mismo de la sabiduría sea el vértigo de toda demencia. "Señor, tu consejo es un abismo demasiado profundo. " [88]Y lo que Erasmo había entrevisto de lejos, al decir secamente que Dios ha ocultado aun a los sabios el misterio de la salvación, salvando así al mundo por la locura misma, [89]Nicolás de Cusa lo había dicho extensamente en el movimiento de sus ideas, perdiendo su débil razón humana, que no es sino locura, en la gran locura abismal de la sabiduría de Dios: "Ninguna expresión verbal puede expresarla, ningún acto del entendimiento puede hacerla comprender, ninguna medida puede medirla, ninguna realización realizarla, ningún término terminarla, ninguna proporción proporcionarla, ninguna comparación compararla, ninguna figura figurarla, ninguna forma informarla... Inexpresable mediante ninguna expresión verbal, se pueden concebir frases de ese género al infinito, pues ninguna concepción puede concebir esta Sabiduría por la cual, en la cual y de la cual proceden todas las cosas. " [90]

El gran círculo se ha cerrado. En relación con la Sabiduría, la razón del hombre no era más que locura; en relación con la endeble sabiduría de los hombres, la Razón de Dios es arrebatada por el movimiento esencial de la Locura. Medido en la grande escala, todo no es más que Locura; medido en la pequeña escala, el Todo mismo es locura. Es decir, nunca hay locura más que por referencia a una razón, pero toda la verdad de ésta consiste en hacer brotar por un instante una locura que ella rechaza, para perderse a su vez en una locura que

---

[86] El platonismo del Renacimiento, sobre todo a partir del siglo XVI, es un platonismo de la ironía y de la crítica.
[87] Tauler, *Predigter,* XU. Citado en Gandillac, *Valeur du temps ans la pédagogie spirituelle de Tauler,* p. 62.
[88] Calvino, *Sermon II sur l'Épître aux Êphésiens;* en Calvino. *Textes choisis,* por Gagnebin y K. Barth, p. 73.
[89] Erasmo, *loc. cit.,* 65, p. 173.
[90] Nicolás de Cusa, *El profano;* en *Œuvres choisies,* por M. de Gandillac, p. 220.

la disipa. En un sentido la locura no es nada: la locura de los hombres, nada ante la razón suprema, única que contiene al ser; y el abismo de la locura fundamental, nada puesto que no es tal más que para la frágil razón de los hombres. Pero la razón no es nada, pues aquella en cuyo nombre se denuncia la locura humana se revela, cuando finalmente se llega a ella, como un mero vestigio donde debe callarse la razón.

Así, bajo la influencia principal del pensamiento cristiano, queda conjurado el gran peligro que el siglo XV había visto crecer. La locura no es una potencia sorda que hace estallar el mundo y revela fantásticos prestigios; en el crepúsculo de los tiempos, no revela las violencias de la bestialidad ni la gran lucha del Saber y la Prohibición. Ha sido arrastrada por el ciclo indefinido que la vincula con la razón; ambas se afirman y se niegan la una por la otra. La locura ya no tiene existencia absoluta en la noche del mundo: sólo existe por relatividad a la razón, que pierde la una por la otra, al salvar la una con la otra.

2º La locura se convierte en una de las formas mismas de la razón. Se integra a ella, constituyendo sea una de sus formas secretas, sea uno de los momentos de su manifestación, sea una forma paradójica en la cual puede tomar conciencia de sí misma. De todas maneras, la locura no conserva sentido y valor más que en el campo mismo de la razón.

"La presunción es nuestra enfermedad natural y original. La más calamitosa y frágil de todas las criaturas es el hombre, y la más orgullosa. Se siente y se ve alojado por aquí por el cieno y las heces del mundo, atado y clavado a la parte peor, más muerta y corrompida del universo, el último albergue del alojamiento, el más alejado de la bóveda celeste, con los animales de peor condición de los tres, y va plantándose, con su imaginación, por encima del círculo de la luna, y poniendo el cielo a sus pies. Por la variedad de esta misma imaginación, él iguala a Dios. " [91]Tal es la peor locura del hombre: no reconocer la miseria en que está encerrado, la flaqueza que le impide acceder a la verdad y al bien; no saber qué parte de la locura es la suya. Rechazar esta sinrazón que es el signo mismo de su estado, es privarse para siempre de utilizar razonablemente su razón. Pues, si el hombre tiene una razón, es justamente en la aceptación de ese círculo continuo de la sabiduría y de la locura, en la clara conciencia de su reciprocidad y de su imposible separación. La verdadera razón no está libre de todo compromiso con la locura; por el contrario, debe seguir los caminos que ésta le señala: "¡Aproximaos un poco, hijas de Júpiter! Voy a demostrar que a esta sabiduría perfecta, a la que se llama ciudadela de la felicidad, no hay otro acceso que la locura. "[92]Pero este sendero, aun cuando no conduce a ninguna sabiduría final, aun cuando la ciudadela que promete no es sino un espejismo y una locura renovada, ese sendero, sin embargo, es en sí mismo el sendero de la sabiduría, si se le sigue a sabiendas de que, justamente, es el de la locura. El espectáculo vano, el escándalo frívolo, ese estruendo de sonidos y colores causante de que el mundo no sea nunca más que el mundo de la locura, debe ser aceptado, debe

---

[91] Montaigne, *Essais,* lib. II, cap. XII, ed. Garnier, t. II, p. 188.
[92] Erasmo, *loc. cit.*, 30, p. 57.

ser recibido por el hombre, pero con la clara conciencia de su fatuidad, de esa fatuidad que es tanto del espectador como del espectáculo. No se le debe prestar el oído atento que se presta a la verdad, sino la atención ligera, mezcla de ironía y de complacencia, de facilidad y de saber secreto que no se deja engañar, que de ordinario se presta a los espectáculos de feria: no el oído "que os sirve para oír las prédicas sacras, sino el que se presta en la feria a los charlatanes, los bufones y los payasos, o la oreja de burro que nuestro rey Midas exhibió ante el dios Pan". [93]Allí, en ese inmediato colorido y ruidoso, en esta aceptación fácil que es un rechazo imperceptible, se alcanza, más seguramente que en las largas búsquedas de la verdad oculta, la esencia misma de la sabiduría. Subrepticiamente, por el recibimiento mismo que le hace, la razón inviste a la locura, la cierne, toma conciencia de ella y puede situarla.

¿Dónde situarla, por cierto, si no en la razón misma, como una de sus formas y quizás uno de sus recursos? Sin duda, entre formas de la razón y formas de la locura son grandes las similitudes. E inquietantes: ¿cómo distinguir, en una acción sabia que ha sido cometida por un loco, y en la más insensata de las locuras, que es obra de un hombre ordinariamente sabio y comedido? "La sabiduría y la locura —dice Charron— son vecinas cercanas. No hay más que una media vuelta de la una a la otra. Eso se ve en las acciones de los hombres insensatos. " [94]Pero este parecido, aun si ha de confundir a las gentes razonables, sirve a la razón misma. Y al arrebatar en su movimiento a las mayores violencias de la locura, la razón llega, así, a sus fines más altos. Visitando a Tasso en su delirio, Montaigne siente aún más despecho que compasión; pero, en el fondo, más admiración que todo. Despecho, sin duda, al ver que la razón, allí donde puede alcanzar sus cumbres, está infinitamente cerca de la locura más profunda: "¿Quién no sabe cuán imperceptible es la vecindad entre la locura con las gallardas elevaciones de un espíritu libre, y los efectos de una virtud suprema y extraordinaria?" Pero hay allí objeto de una admiración paradójica. Un signo es que, de esta misma locura, la razón obtuviera sus recursos más extraños. Si Tasso, "uno de los poetas italianos más juiciosos, ingeniosos y formados al aire libre de esta poesía pura y antigua que jamás hayan sido", se encuentra ahora en "estado tan lamentable, sobreviviéndose a sí mismo", ¿no lo debe a "esta su vivacidad asesina, a esta claridad que lo ha cegado, a esta aprehensión exacta y tierna de la razón que le ha hecho perder la razón? ¿A la curiosa y laboriosa búsqueda de las ciencias que lo ha llevado al embrutecimiento? ¿A esta rara aptitud para los ejercicios del alma, que lo ha dejado sin ejercicio y sin alma?" [95]Si la locura viene a sancionar el esfuerzo de la razón, es porque ya formaba parte de ese esfuerzo: la vivacidad de las imágenes, la violencia de la pasión, este gran retiro del espíritu en sí mismo, tan característicos de la locura, son los instrumentos más peligrosos de la razón, por ser los más agudos. No hay ninguna razón fuerte que no deba arriesgarse en la locura para llegar al término de su obra, "no hay espíritu grande sin mezcla de locura. En este sentido, los sabios y los poetas

---

[93] *Ibid., 2,* p. 9.
[94] Charron, *De la sagesse,* lib. 1º, cap. XV, ed. Amaury Duval, 1827, t. I, p. 130.
[95] Montaigne, *loc. cit.,* p. 256.

más audaces han aprobado la locura y el salirse de quicio de vez en cuando".[96]La locura es un momento duro pero esencial en la labor de la razón; a través de ella, y aun en sus victorias aparentes, la razón se manifiesta y triunfa. La locura sólo era, para ella, su fuerza viva y secreta. [97]

Poco a poco, la locura se encuentra desarmada, y al mismo tiempo desplazada; investida por la razón, es como recibida y plantada en ella. Tal fue, pues, el papel ambiguo de este pensamiento escéptico, digamos, antes bien, de esta razón tan vivamente consciente de las formas que la limitan y de las fuerzas que la contradicen; descubre a la locura como una de sus propias figuras, lo que es una manera de conjurar todo lo que puede ser un poder exterior, hostilidad irreductible, signo de trascendencia, pero al mismo tiempo coloca a la locura en el centro de su propio trabajo, designándola como un momento esencial de su propia naturaleza. Y más allá de Montaigne y de Charron, pero en ese movimiento de inserción de la locura en la naturaleza misma de la razón, se ve dibujarse la curva de la reflexión de Pascal: "Los hombres son tan necesariamente locos que sería estar loco de alguna otra manera el no estar loco. " [98]Reflexión en la cual se recibe y se re-toma todo el largo trabajo que comienza con Erasmo: descubrimiento de una locura inmanente a la razón; luego, a partir de allí, desdoblamiento: por una parte, una "locura loca" que rechaza a esta locura propia de la razón y que, al rechazarla, la re-dobla, y en este redoblamiento cae en la más simple, la más cerrada, la más inmediata de las locuras; por otra parte una "locura sabia" que recibe a la locura de la razón, la escucha, reconoce sus derechos de ciudadana, y se deja penetrar por sus fuerzas vivas; pero al hacerlo se protege más realmente de la locura que la obstinación de un rechazo siempre vencido de antemano.

Y es que ahora la verdad de la locura no es más que una y sola cosa con la victoria de la razón, y su definitivo vencimiento: pues la verdad de la locura es ser interior a la razón, ser una figura suya, una fuerza y como una necesidad momentánea para asegurarse mejor de sí misma.

Tal vez esté allí el secreto de su presencia múltiple en la literatura de fines del siglo XVI y principios del XVII, un arte que, en su esfuerzo por dominar esta razón que se busca a sí misma, reconoce la presencia de la locura, de *su* locura, la rodea y le pone sitio, para finalmente triunfar sobre ella. Juegos de una época barroca.

Pero aquí, como en el pensamiento, se realiza todo un trabajo que acarreará la confiscación de la experiencia trágica de la locura por una conciencia crítica. Pero dejemos por el instante este fenómeno y valoremos en su indiferencia esas figuras que podemos encontrar tanto en *Don Quijote* como en las novelas de Scudéry, en *El rey Lear* y en el teatro de Rotrou o de Tristan L'Hermite.

Comencemos por la más importante, que es también la más durable, la que volveremos a encontrar en el siglo XVIII con las mismas formas, aunque un

[96] Charron, foc. *cit.,* p. 130.
[97] *Cf.* con el mismo espíritu Saint-Évremoud, Sir *Politik would be* (acto V, esc. ii).
[98] *Pensées,* ed. Brunschvicg, nº 414.

poco desdibujadas, [99]*la locura por identificación novelesca.* De una vez por todas, Cervantes había dibujado sus características. Pero el tema es repetido incansablemente: adaptaciones directas (el *Dan Quichotte* de Guérin de Bouscal es representado en 1639; dos años más tarde lo es *Le Gouvernement de Sancho Pança),* reinterpretaciones de un episodio particular *(Les Folies de Cardenio,* de Pichou, son una variación de la anécdota del "caballero andrajoso" de la Sierra Morena), o de una manera más indirecta, sátiras de las novelas fantásticas (como en la *Fausse Clélie* de Subligny, en el interior mismo del relato, en el episodio de *Julie d'Arviane).* Del autor al lector las quimeras se trasmiten, pero aquello que era fantasía por una parte, se convierte en fantasma por la otra; la astucia del escritor es aceptada con tanto candor como imagen de lo real. En apariencia, nos encontramos solamente ante una crítica fácil de las novelas de imaginación; pero un poco por debajo, hay toda una inquietud sobre las relaciones que existen, en la obra de arte, entre la realidad y la imaginación, y acaso también sobre la turbia comunicación que hay entre la invención fantástica y las fascinaciones del delirio. "Es a las imaginaciones desordenadas a las que debemos la invención de las artes; el *Capricho* de los Pintores, de los Poetas y de los Músicos no es más que un nombre civilmente dulcificado para expresar su *Locura. "* [100]Locura donde son puestos en tela de juicio los valores de otro tiempo, de otro arte, de una moral, pero donde se reflejan también, mezcladas y enturbiadas, extrañamente comprometidas las unas con las otras en una quimera común, todas las formas, aun las más distantes, de la imaginación humana.

Muy próxima a esta primera, está *la locura de la vana presunción.* No es con un modelo literario con quien el loco se identifica; es consigo mismo, por medio de una adhesión imaginaria que le permite atribuirse todas las cualidades, todas las virtudes o poderes de que él está desprovisto. Es un heredero de la vieja *Filautía* de Erasmo. Pobre, es rico; feo, se mira hermoso; con grilletes en los pies, se cree Dios, sin embargo. Así era el licenciado Osuna, que se creía Neptuno; [101]es el destino ridículo de los 7 personajes de los *Visionnaires,* [102]de Chateaufort en el *Pédant joué,* de M. de Richesource en *Sir Politik.* Innumerable locura, que tiene tantos rostros como caracteres, ambiciones e ilusiones hay en el mundo. Inclusive en sus extremos, es la mano extremosa de las locuras; es, en el corazón de cada hombre, la relación imaginaria que sostiene consigo mismo. En ella se engendran los defectos más comunes. Denunciarla es el primero y último sentido de toda crítica moral.

También al mundo moral pertenece *la locura del justo castigo.* Es ella quien castiga, por medio de trastornos del espíritu, los trastornos del corazón; pero tiene también otros poderes: el castigo que inflige se desdobla por sí mismo, en la medida en que, castigándose, revela la verdad. La justicia de esta locura

---

[99] La idea es muy frecuente en el siglo XVIII, sobre todo después de Rousseau, de que la lectura de las novelas o los espectáculos teatrales vuelven loco. *Cf. infra,* Segunda Parte, cap. IV.
[100] Saint-Évremond, *Sir Politik would be,* acto V, esc. II.
[101] Cervantes, *Don Quijote,* Segunda Parte, cap. 1º.
[102] En *Los visionarios,* se ve a un capitán cobarde que se cree Aquiles, a un poeta ampuloso, a un ignorante aficionado a los versos, a un rico imaginario, a una muchacha que se cree amada por todos, a una pedante que cree poder representarlo todo en comedia, y finalmente a otra que se cree una heroína de novela.

tiene la característica de ser verídica. Verídica, puesto que ya el culpable experimenta, en el vano torbellino de sus fantasmas, lo que será en la eternidad el dolor de su castigo: Erasto, en *Mélite,* ya se ve perseguido por las Euménides y condenado por Minos. Verídica, igualmente, porque el crimen escondido a los ojos de todos se hace patente en la noche de este extraño castigo; la locura, con sus palabras insensatas, que no se pueden dominar, entrega su propio sentido, y dice, en sus quimeras, su secreta verdad; sus gritos hablan en vez de su conciencia. Así, el delirio de Lady Macbeth revela "a quienes no deberían saberlo", las palabras que durante mucho tiempo ha murmurado solamente a "sordas almohadas". [103]

En fin, el último tipo de locura, que es *la pasión desesperada.* El amor engañado en su exceso, engañado sobre todo por la fatalidad de la muerte, no tiene otra salida que la demencia. En tanto que había un objeto, el loco amor era más amor que locura; dejado solo, se prolonga en el vacío del delirio. ¿Castigo de una pasión demasiado abandonada a su propia violencia? Sin duda; pero este castigo es también *un* calmante; extiende, sobre la irreparable ausencia, la piedad de las presencias imaginarias; encuentra en la paradoja de la alegría inocente, o en el heroísmo de las empresas insensatas, la forma que se borra. Si el castigo conduce a la muerte, es a una muerte donde aquellos que se aman no serán jamás separados. Es la última canción de Ofelia; es el delirio de Aristo en la *Locura del sabio;* pero es sobre todo la amarga y dulce demencia del *Rey Lear.*

En la obra de Shakespeare, encontramos las locuras emparentadas con la muerte y con el homicidio; en la de Cervantes, las formas que se ordenan hacia la presunción y todas las complacencias de lo imaginario. Pero son elevados modelos, y sus imitadores los moderan y desarman. Sin duda son ellos testigos, el español y el inglés, más bien de la locura trágica, nacida en el siglo XV, que de la experiencia crítica y moral de la Sinrazón que se desarrolla, con todo, en su propia época. Por encima de los tiempos, vuelven a encontrar un sentido que se halla a punto de desaparecer, sentido cuya continuidad ya no persistirá más que en la noche. Sin embargo, comparando su obra, y lo que ella sostiene, con las significaciones que encontramos en la obra de sus contemporáneos o imitadores, es como se podrá descifrar lo que sucede, a principios del siglo XVII, en la experiencia literaria de la locura.

En la obra de Shakespeare y de Cervantes, la locura ocupa siempre un lugar extremo, ya que no tiene recursos. Nada puede devolverla a la verdad y a la razón. Solamente da al desgarramiento, que precede a la muerte. La locura, en sus vanas palabras, no es vanidad; el vacío que la invade es "un mal que se halla mucho más allá de mi práctica", como dice el médico hablando de Lady Macbeth; es ya la plenitud de la muerte: una locura que no necesita médico, sino la misericordia divina solamente. [104]El suave gozo, que al final encuentra Ofelia, no es conciliable con ninguna felicidad; su canto insensato está tan cerca de lo esencial como el "grito de mujer" que anuncia por los corredores

[103] *Macbeth,* acto V, esc. I.
[104] *Ibid.,* acto V. esc. I.

del castillo de Macbeth que "la reina ha muerto". [105]Sin duda, la muerte de Don Quijote sucede en paisaje apacible, recobradas en el último instante la razón y la verdad. De golpe, la locura del caballero ha adquirido conciencia de sí misma, y ante sus propios ojos se convierte en tontería. Pero esta brusca sabiduría de su locura, ¿no es una nueva locura que acaba de penetrarle en la cabeza? Equívoco indefinidamente reversible que no puede ser decidido definitivamente más que por la muerte. La locura disipada se tiene que confundir con la inminencia del fin; e inclusive una de las señales por las cuales conjeturaron que el enfermo se moría, era el que hubiese vuelto tan fácilmente de la locura a la razón. Pero ni siquiera la muerte trae la paz: la locura triunfará aún, verdad irrisoriamente eterna, por encima del fin de una vida, que sin embargo se había liberado de la locura, en este mismo fin. Irónicamente la vida insensata del caballero lo persigue, y lo inmortaliza su demencia; la locura es la vida imperecedera de la muerte:

> Yace aquí el Hidalgo fuerte
> que a tanto extremo llegó
> de valiente, que se advierte
> que la muerte no triunfó
> de su vida con su muerte. [106]

Pero muy pronto, la locura abandona esas regiones últimas donde Cervantes y Shakespeare la situaron; en la literatura de principios del siglo XVII, ocupa, de preferencia, un lugar intermedio; es más bien nudo que desenlace, más la peripecia que la inminencia última. Desalojada en la economía de las estructuras novelescas y dramáticas, permite la manifestación de la verdad y el regreso apacible de la razón.

La locura no es ya considerada en su realidad trágica, en el desgarramiento absoluto, que la abre a otro mundo; se la considera solamente en el aspecto irónico de sus ilusiones. No es un castigo real, sino imagen de un castigo, y así falsa apariencia; no puede estar ligada más que a la apariencia de un crimen o a la ilusión de una muerte. Si Ariste, en la *Folie du Sage,* se vuelve loco ante la noticia de la muerte de su hija, es porque ésta realmente no ha muerto; cuando Erasto, en *Mélite,* se ve perseguido por las Euménides y arrastrado ante Minos, es por un doble crimen que hubiera podido cometer, que hubiera querido cometer, pero en realidad no ha causado ninguna muerte real. La locura es despojada de su seriedad dramática: no es castigo ni desesperación, sino en las dimensiones del error. Su función dramática no subsiste sino en la medida en que se trata de un falso drama: forma quimérica, donde no se trata más que de faltas supuestas, homicidios ilusorios, desaparición de seres que volverán a ser encontrados.

Sin embargo, esta ausencia de gravedad no le impide ser esencial, más esencial aún de lo que ya era, pues si colma la ilusión, es gracias a ella como se consigue derrotar a la ilusión. En la locura, donde lo encierra su error, el personaje comienza involuntariamente a desenredar la trama. Acusándose,

[105] *Ibid.,* acto V, esc. v.
[106] Cervantes, *Don Quijote,* Segunda Parte, cap. LXXIV.

dice, a pesar suyo, la verdad. En *Mélite,* por ejemplo, toda la astucia que el héroe ha acumulado para engañar a los otros, se vuelve contra él, y él es la primera víctima, creyendo ser culpable de la muerte de su rival y de su amante. Pero, en su delirio, se reprocha el haber inventado toda una correspondencia amorosa; la verdad se hace patente en y por la locura que, provocada por la ilusión de un desenlace, desenlaza en realidad, ella sola, el embrollo verdadero, del cual es a la vez efecto y causa. Dicho de otra manera, la locura es la falsa sanción de un final falso, pero por su propia virtud, hace surgir el verdadero problema, que puede entonces ser verdaderamente conducido a su término. Oculta bajo el error el secreto trabajo de la verdad. La locura de la que habla el autor del *Ospital des Fous* desempeña este papel ambiguo y central, en el caso de la pareja de enamorados que, por escapar de sus perseguidores, se fingen locos y se esconden entre los insensatos; en una crisis de demencia simulada, la chica, disfrazada de muchacho, finge ser una muchacha —lo que es realmente—, diciendo así, por la neutralización recíproca de dos engaños, la verdad que finalmente triunfará.

La locura es la forma más pura y total de *qui*

pro quo; toma lo falso por verdadero, la muerte por la vida, el hombre por la mujer, la enamorada por la Erinia y la víctima por Minos. Es también la forma más rigurosamente necesaria del *qui pro quo* en la economía dramática, ya que no tiene necesidad de ningún elemento exterior para acceder al desenlace verdadero. Le es suficiente llevar su ilusión hasta la verdad. Así, la locura es, en el centro mismo de la estructura, en su centro mecánico, a la vez fingida conclusión plena de oculto recomenzar, e iniciación a lo que aparecerá como reconciliación de la razón y la verdad. Ella indica el punto hacia el cual converge, aparentemente, el destino trágico de los personajes, y a partir del cual surgen realmente las líneas que conducen a la felicidad recuperada. En la locura se establece el equilibrio; pero lo oculta bajo la nube de la ilusión, bajo el desorden fingido; el rigor de la arquitectura se disimula bajo el manejo hábil de estas violencias desordenadas. Esta brusca vivacidad, este azar de los ademanes y palabras, este *viento de locura* que, de un golpe, empuja a los personajes, rompe las líneas y las actitudes, arruga los decorados —cuando los hilos están más apretados—, es el tipo mismo de artificio barroco. La locura es el gran engañabobos de las estructuras tragicómicas de la literatura preclásica.[107]

Scudéry lo sabía bien, él que al desear hacer, en su *Comedie des Comédiens,* el teatro del teatro, sitúa a su pieza, desde el principio, en el juego de las ilusiones de la locura. Una parte de los cómicos debe representar el papel de espectadores, y los otros el de los actores. Es preciso pues, por una parte, tomar el decorado por realidad, la representación por la vida, mientras que

[107] Habría que hacer un estudio estructural de las relaciones entre el sueño y la locura en el teatro del siglo XVII. Su parentesco desde hacía tiempo era un tema filosófico y medico *(cf.* Segunda Parte. cap. III); sin embargo, el sueño parece un poco más tardío, como elemento esencial de la estructura dramática. En todo caso, su sentido es otro, puesto que la realidad que lo habita no es la de la reconciliación, sino de la consumación trágica. Su engaño no es a la perspectiva verdadera del drama, y no induce al *error,* como la locura que, en la ironía de su desorden aparente, indica una falsa conclusión.

realmente se está representando en un decorado real; por otra parte, es necesario fingir que se imita y se representa al actor, cuando se es en la realidad, sencillamente, un actor que está representando. Es un juego doble en el cual cada elemento está desdoblado a su vez, formando asi ese intercambio renovado entre lo real y lo ilusorio que constituye, en sí, el sentido dramático de la locura. "No sé —debe decir Mondory, en el prólogo de la pieza de Scudéry— qué extravagancia es ésta de mis compañeros, pero es tan grande, que me veo forzado a creer que algún encantamiento les ha arrebatado la razón, y lo que me parece peor es que tratan de hacérmela perder, y a vosotros también. Quieren persuadirme de que no estoy en un teatro, de que aquí está la ciudad de Lyon, que aquello es una hostería y aquél un juego de pelota, donde unos cómicos que no somos nosotros —y los cuales somos, sin embargo— representan una pastorela. "[108]A través de esta extravagancia, el teatro desarrolla su verdad, que es la de ser ilusión. Eso es, en estricto sentido, la locura.

Nace la experiencia clásica de la locura. La gran amenaza que aparece en el horizonte del siglo XV se atenúa; los poderes inquietantes que habitaban en la pintura de Bosco han perdido su violencia. Subsisten formas, ahora transparentes y dóciles, integrando un cortejo, el inevitable cortejo de la razón. La locura ha dejado de ser, en los confines del mundo, del hombre y de la muerte, una figura escatológica; se ha disipado la noche, en la cual tenía ella los ojos fijos, la noche en la cual nacían las formas de lo imposible. El olvido cae sobre ese mundo que surcaba la libre esclavitud de su nave: ya no irá de un más acá del mundo a un más allá, en su tránsito extraño; no será ya nunca ese límite absoluto y fugitivo. Ahora ha atracado entre las cosas y la gente. Retenida y mantenida, ya no es barca, sino hospital.

Apenas ha transcurrido más de un siglo desde el auge de las barquillas locas, cuando se ve aparecer el tema literario del "Hospital de Locos". Allí, cada cabeza vacía, retenida y ordenada según la verdadera razón de los hombres, dice, con el ejemplo, la contradicción y la ironía, el lenguaje desdoblado de la Sabiduría: "... Hospital de los Locos incurables donde son exhibidas todas las locuras y enfermedades del espíritu, tanto de los hombres como de las mujeres, obra tan útil como recreativa, y necesaria para la adquisición de la verdadera sabiduría. " [109]Cada forma de locura encuentra allí su lugar, sus insignias y su dios protector: la locura frenética y necia, simbolizada por un tonto subido en una silla, se agita bajo la mirada de Minerva; los sombríos melancólicos que recorren el campo, lobos ávidos y solitarios, tienen por dios a Júpiter, maestro en las metamorfosis animales; después vienen los "locos borrachos", los "locos desprovistos de memoria y de entendimiento", los "locos adormecidos y medio muertos", los "locos atolondrados, con la cabeza vacía"... Todo este mundo de desorden, perfectamente ordenado, hace por turno el *Elogio* de la razón. En este "Hospital", el *encierro* ya ha desplazado al *embarco.*

---

[108] G. de Scudéry, *La comédie des comédiens,* París, 1635.

[109] Gazoni, *L'Ospedale de' passi incurabili,* Ferrara, 1586. Traducido y arreglado por F. de Clavier (París, 1620). *Cf. B*eys, *L'Ospital des Fous* (1635), retomado y modificado en 1653 con el título de *Los ilustres locos.*

A pesar de estar dominada, la locura conserva todas las apariencias de su reino. Es ahora una parte de las medidas de la razón y del trabajo de la verdad. Juega en la superficie de las cosas y en el centelleo del día, en todos los juegos de apariencia, actúa en el equívoco que existe entre la realidad y la ilusión, sobre toda esa trama indefinida, siempre reanudada, siempre rota, que une y separa a la vez la verdad y lo aparente. Ella esconde y manifiesta, dice la verdad y dice la mentira, es sombra y es luz. Espejea; una figura central e indulgente, ya precaria en esta edad barroca.

No nos extrañemos de encontrar a la locura tan a menudo en las ficciones de la novela y el teatro. No nos asombremos de verla merodear realmente por las calles. Mil veces François Colletet se encontró allí con ella:

> En la avenida veo al orate
> que va, seguido por rapaces,...
> ... También admiro al pobre ser:
> ¿qué puede el pobre diablo hacer
> ante las turbas harapientas?
> Las vi cantar sucias canciones
> en miserables callejones...

La locura dibuja una silueta bastante familiar en el paisaje social. Se obtiene un nuevo y un vivísimo placer de las viejas cofradías de tontos, de sus fiestas, sus reuniones y sus discursos. La gente se apasiona a favor o en contra de Nicolás Joubert, mejor conocido por el nombre de D'Angoulevent, que se dice Príncipe de los Tontos, título que le es discutido *por* Valenti "el Conde" y Jacques Resneau: libelos, procesos, alegatos; el abogado de Nicolás declara y certifica que éste es "una cabeza hueca, una sandía vacía, huérfana de sentido común, una caña, un cerebro desarreglado, sin un resorte ni una rueda buena en la cabeza". [110]Bluet d'Arbères, que se hace llamar Conde de Autorización, es un protegido de los Créqui, de los Lesdiguières, de los Bouillon, de los Nemours: publica, en 1602, o hacen publicar como si fueran de él, sus obras, en las cuales advierte al lector que *"no* sabe leer ni escribir, y que jamás ha aprendido", pero que está animado "por la inspiración de Dios y de los Ángeles". [111][112]Pierre Dupuis, del que habla Régnier en su sexta sátira, [113]es, según Brascambille, un "archiloco en toga"; [114]él mismo, en su *Remontrance sur le réveil de Maître Guillaume,* declara que tiene "el espíritu elevado hasta la antecámara de tercer grado de la luna". Y tantos otros personajes que aparecen en la decimocuarta sátira de Régnier.

Este mundo de principios del siglo XVII es extrañamente hospitalario para la locura. Ella está allí, en medio de las cosas y de los hombres, signo irónico que

---

[110] François Colletet, *Le Tracas de Paris,* 1665.
[111] *Cf.* Peleus, *La Deffence du Prince des Sots* (s. c. ni d.); *Plaidoyer sur la Principauté des Sots,* 1608. Igualmente: *Surprise et fustigation d'Angoulevent par l'archiprétre des poispillés,* 1603. *Guirlande et réponse d'Angoulevent.*
[112] *Intitulation et Recueil de toutes les œuvres que* [sic] *Bernard de Bluet d'Arbères, comte de permission, 2* vols., 1601-1602.
[113] Régnier, *Satire* VI, v. 72*.*
[114] Brascambille (Paradojas 1622, p. 45). *Cf.* otra indicación en Desmarin, *Défense du poème épique,* p. 73. 115 Régnier, *Satire* XIV, vv. 7-10.

confunde las señales de lo quimérico y lo verdadero, que guarda apenas el recuerdo de las grandes amenazas trágicas —vida más turbia que inquietante; agitación irrisoria en la sociedad, movilidad de la razón.

Pero nuevas exigencias están naciendo: "He tomado cien veces la linterna en la mano, buscando en pleno mediodía. " [115]

[115] Régnier, *Satire* XIV, vv. 7-10.

II. EL GRAN ENCIERRO

Compelle intrare.

La locura, cuya voz el Renacimiento ha liberado, y cuya violencia domina, va a ser reducida al silencio por la época clásica, mediante un extraño golpe de fuerza.

En el camino de la duda, Descartes encuentra la locura al lado del sueño y de todas las formas de error. Esta posibilidad de estar loco, ¿no amenaza con desposeerlo de su propio cuerpo, como el mundo exterior puede ocultarse en el error o la conciencia dormirse en el sueño? "¿Cómo podría yo negar que estas manos y este cuerpo son míos, si no, acaso, comparándome a ciertos insensatos cuyo cerebro está de tal modo perturbado y ofuscado por los vapores negros de la bilis que constantemente aseguran ser reyes cuando son muy pobres, estar vestidos de oro y púrpura cuando están desnudos, o cuando imaginan ser cántaros o tener un cuerpo de vidrio?" [116]Pero Descartes no evita el peligro de la locura como evade la eventualidad del sueño o del error. Por engañosos que sean los sentidos, en efecto, sólo pueden alterar "las cosas poco sensibles y bastante alejadas"; la fuerza de sus ilusiones siempre deja un residuo de verdad, "que yo estoy aquí, ante la chimenea, vestido con mi bata". [117]En cuanto al sueño, puede —como la imaginación de los pintores— representar "sirenas o sátiros por medio de figuras grotescas y extraordinarias"; pero no puede crear ni componer por sí mismo esas cosas "más sencillas y más universales" cuya disposición hace posibles las imágenes fantásticas: "De ese género de cosas es la naturaleza corporal en general y su extensión". Éstas son tan poco fingidas que aseguran a los sueños su verosimilitud: marcas inevitables de una verdad que el sueño no llega a comprometer. Ni el sueño poblado de imágenes, ni la clara conciencia de que los sentidos se equivocan pueden llevar la duela al punto extremo de su universalidad: admitamos que los ojos nos engañan, "supongamos ahora que estamos dormidos", la verdad no se deslizará entera hacia la noche.

Para la locura, las cosas son distintas; si sus peligros no comprometen el avance ni lo esencial de la verdad, no es porque *tal cosa,* ni aun el pensamiento de un loco, no pueda ser falsa, sino porque *yo,* que pienso, no puedo estar loco. Cuando yo creo tener un cuerpo, ¿estoy seguro de sostener una verdad más firme que quien imagina tener un cuerpo de vidrio? Seguramente, pues "son locos, y yo no sería menos extravagante si me guiara por su ejemplo". No es la permanencia de una verdad la que asegura al pensamiento contra la locura, como le permitiría librarse de un error o salir de un sueño; es una imposibilidad de estar loco, esencial no al objeto del pensamiento, sino al sujeto pensante. Puede suponerse que se está soñando, e identificarse con el sujeto soñante para encontrar "alguna razón de dudar": la verdad aparece aún, como condición de posibilidad del sueño. En cambio, no se puede suponer, ni aun con el pensamiento, que se está loco, pues la locura

[116] Descartes, *Méditations,* I, *Œuvres,* ed. Pléiade, p. 268.
[117] *Ibid.*

justamente es condición de imposibilidad del pensamiento: "Yo no sería menos extravagante... " [118]

En la economía de la duda, hay un desequilibrio fundamental entre locura, por una parte, sueño y error, por la otra. Su situación es distinta en relación con la verdad y con quien la busca; sueños o ilusiones son superados en la estructura misma de la verdad; pero la locura queda excluida por el sujeto que duda. Como pronto quedará excluido que él no piensa y que no existe. Cierta decisión se ha tomado desde los *Ensayos.* Cuando Montaigne se encontró con Tasso, nada le aseguraba que todo pensamiento no era rondado por la sinrazón. ¿Y el pueblo? ¿El "pobre pueblo víctima de esas locuras"? El hombre de ideas, ¿está al abrigo de esas extravagancias? Él mismo "es, al menos, igualmente lastimoso". Y ¿qué razón podría hacerle juez de la locura? "La razón me ha dicho que condenar resueltamente una cosa por falsa e imposible es aprovechar la ventaja de tener en la cabeza los límites de la voluntad de Dios y de la potencia de nuestra madre Naturaleza, y por tanto no hay en el mundo locura más notable que hacerles volver a la medida de nuestra capacidad y suficiencia. " [119]Entre todas las otras formas de la ilusión, la locura sigue uno de los caminos de la duda más frecuentados aún en el siglo XVI. No siempre se está seguro de no soñar, nunca se está cierto de no estar loco: "¿No recordamos cuántas contradicciones hemos sentido en nuestro juicio?" [120]Ahora bien, esta certidumbre ha sido adquirida por Descartes, quien la conserva sólidamente: la locura ya no puede tocarlo. Sería una extravagancia suponer que se es extravagante; como experiencia de pensamiento, la locura se implica a sí misma, y por lo tanto se excluye del proyecto. Así, el peligro de la locura ha desaparecido del ejercicio mismo de la Razón. Ésta se halla fortificada en una plena posesión de sí misma, en que no puede encontrar otras trampas que el error, otros riesgos que la ilusión. La duda de Descartes libera los sentidos de encantamientos, atraviesa los paisajes del sueño, guiada siempre por la luz de las cosas ciertas; pero él destierra la locura en nombre del que duda, y que ya no puede desvariar, como no puede dejar de pensar y dejar de ser.

Por ello mismo se modifica la problemática de la locura, la de Montaigne. De manera casi imperceptible, sin duda, pero decisiva. Allí la tenemos, colocada en una comarca de exclusión de donde no será liberada más que parcialmente en la *Fenomenología del Espíritu.* La No-Razón del siglo XVI formaba una especie de peligro abierto, cuyas amenazas podían siempre, al menos en derecho, comprometer las relaciones de la subjetividad y de la verdad. El encaminamiento de la duda cartesiana parece testimoniar que en el siglo XVII el peligro se halla conjurado y que la locura está fuera del dominio de pertenencia en que el sujeto conserva sus derechos a la verdad: ese dominio que, para el pensamiento clásico, es la razón misma. En adelante, la locura está exiliada. Si el *hombre* puede siempre estar loco, el *pensamiento,* como ejercicio de la soberanía de un sujeto que se considera con el deber de percibir lo cierto, no puede ser insensato. Se ha trazado una línea divisoria, que pronto

---

[118] *Ibid.*
[119] Montaigne, *Essais,* libro 1º, cap. XXVI, ed. Garnier, pp. 231-232.
[120] *Ibid.,* p. 236.

hará imposible la experiencia, tan familiar en el Renacimiento, de una Razón irrazonable, de una razonable Sinrazón. Entre Montaigne y Descartes ha ocurrido un acontecimiento: algo que concierne al advenimiento de una *ratio*. Pero la historia de una *ratio* como la del mundo occidental está lejos de haberse agotado en el progreso de un "racionalismo"; está hecha, en parte igualmente grande aunque más secreta, por ese movimiento por el cual la sinrazón se ha internado en nuestro suelo, para allí desaparecer, sin duda, pero también para enraizarse.

Y es este otro aspecto del acontecimiento clásico el que ahora habrá que manifestar.

Más de un signo lo delata, y no todos se derivan de una experiencia filosófica ni de los desarrollos del saber. Aquel del que deseamos hablar pertenece a una superficie cultural bastante extensa. Una serie de datos lo señala con toda precisión y, con ellos, todo un conjunto de instituciones.

Se sabe bien que en el siglo XVII se han creado grandes internados; en cambio, no es tan sabido que más de uno de cada cien habitantes de París, ha estado encerrado allí, así fuera por unos meses. Se sabe bien que el poder absoluto ha hecho uso de *lettres de cachet* y de medidas arbitrarias de detención; se conoce menos cuál era la conciencia jurídica que podía alentar semejantes prácticas. Desde Pinel, Tuke y Wagnitz. se sabe que los locos, durante un siglo y medio, han sufrido el régimen de estos internados, hasta el día en que se les descubrió en las salas del Hospital General, o en los calabozos de las casas de fuerza; se hallará que estaban mezclados con la población de las *Workhouses* o *Zuchthäusern.* Pero casi nunca se preciso claramente cuál era su estatuto, ni qué sentido tenía esta vecindad, que parecía asignar una misma patria a los pobres, a los desocupados, a los mozos de correccional y a los insensatos. Entre los muros de los internados es donde Pinel y la psiquiatría del siglo XIX volverán a encontrar a los locos; es allí —no lo olvidemos— donde los dejarán, no sin gloriarse de haberlos liberado. Desde la mitad del siglo XVII, la locura ha estado ligada a la tierra de los internados, y al ademán que indicaba que era aquél su sitio natural.

Tomemos los hechos en su formulación más sencilla, ya que el internamiento de los alienados es la estructura más visible en la experiencia clásica de la locura, y ya que será la piedra de escándalo cuando esta experiencia llegue a desaparecer en la cultura europea. "Yo los he visto desnudos, cubiertos de harapos, no teniendo más que paja para librarse de la fría humedad del empedrado en que están tendidos. Los he visto mal alimentados, privados de aire que respirar, de agua para calmar su sed y de las cosas más necesarias de la vida. Los he visto entregados a auténticos carceleros, abandonados a su brutal vigilancia. Los he visto en recintos estrechos, sucios, infectos, sin aire, sin luz, encerrados en antros donde no se encerraría a los animales feroces que el lujo de los gobiernos mantiene con grandes gastos en las capitales. " [121]

Una fecha puede servir de guía: 1656, decreto de fundación, en París, del

---

[121] Esquirol, *Des établissements consacrés aux aliénés* en *France* (1818) en *Des maladies mentales,* Paris, 1838, t. II, p. 134.

Hôpital Général. A primera vista, se trata solamente de una reforma, o apenas de una reorganización administrativa. Diversos establecimientos ya existentes son agrupados bajo una administración única: entre ellos, la Salpêtrière, reconstruida en el reinado anterior para usarla como arsenal; [122]Bicêtre, que Luis XIII había querido otorgar a la comandancia de San Luis, para hacer allí una casa de retiro destinada a los inválidos del ejercito. [123]"La Casa y el Hospital, tanto de la grande y pequeña Piedad como del Refugio, en el barrio de Saint-Victor; la casa y el hospital de Escipión, la casa de la Jabonería, con todos los lugares, plazas, jardines, casas y construcciones que de ella dependan. "[124]Todos son afectados ahora al servicio de los pobres de París "de todos los sexos, lugares y edades, de cualquier calidad y nacimiento, y en cualquier estado en que se encuentren, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables". [125]Se trata de acoger, hospedar y alimentar a aquellos que se presenten por sí mismos, o aquellos que sean enviados allí por la autoridad real o judicial; es preciso también vigilar la subsistencia, el cuidado, el orden general de aquellos que no han podido encontrar lugar, aunque podrían o merecerían estar. Estos cuidados se confían a directores nombrados de por vida, que ejercen sus poderes no solamente en las construcciones del hospital, sino en toda la ciudad de París, sobre aquellos individuos que caen bajo su jurisdicción. "Tienen todo poder de autoridad, de dirección, de administración, de comercio, de policía, de jurisdicción, de corrección y de sanción, sobre todos los pobres de París, tanto dentro como fuera del Hôpital Général. " [126]Los directores nombran además un medico cuyos honorarios son de mil libras anuales; reside en la Piedad, pero debe visitar cada una de las casas del hospital dos veces por semana.

Desde luego, un hecho está claro el Hôpital Général no es un establecimiento médico. Es más bien una estructura semijurídica, una especie de entidad administrativa, que al lado de los poderes de antemano constituidos y fuera de los tribunales, decide, juzga y ejecuta. "Para ese efecto los directores tendrán estacas y argollas de suplicio, prisiones y mazmorras, en el dicho hospital y lugares que de él dependan, como ellos lo juzguen conveniente, sin que se puedan apelar las ordenanzas que serán redactadas por los directores para el interior del dicho hospital; en cuanto a aquellas que dicten para el exterior, serán ejecutadas según su forma y tenor, no obstante que existan cualesquiera oposiciones o apelaciones hechas o por hacer, y sin perjuicio de ellas, y no obstante todas las defensas y parcialidades, las órdenes no serán diferidas. " [127]Soberanía casi absoluta, jurisdicción sin apelación, derecho de ejecución contra el cual nada puede hacerse valer; el Hôpital Général es un extraño poder que el rey establece entre la policía y la justicia, en los límites de la ley: es el tercer orden de la represión. Los alienados que Pinel encontrará en Bicêtre y en la Salpêtrière, pertenecen a este mundo.

---

[122] *Cf.* Louis Boucher, *La Salpêtrière,* París, 1883.
[123] *Cf.* Paul Bru, *Histoire de Bicêtre,* Paris, 1890.
[124] Edición de 1656, art. IV. *Cf.* Apéndice. Más tarde, se añadieron el Espíritu Santo y los Niños encontrados, y se retiró la Jabonería.
[125] Art. XI.
[126] Art. XIII.
[127] Art. XII.

En su funcionamiento, o en su objeto, el Hôpital Général no tiene relación con ninguna idea médica. Es una instancia del orden, del orden monárquico y burgués que se organiza en Francia en esta misma época. Está directamente entroncado con el poder real, que lo ha colocado bajo la sola autoridad del gobierno civil; la Gran Limosnería del Reino, que era antiguamente, en la política de asistencia, la mediación eclesiástica y espiritual, se encuentra bruscamente fuera de la organización. "Entendiéndose que somos conservadores y protectores del dicho Hôpital Général, por ser de nuestra fundación real; sin embargo, no depende de manera alguna de la Gran Limosnería, ni de ninguno de nuestros grandes oficiales, pues deseamos que esté totalmente exento de la superioridad, visita y jurisdicción de los oficiales de la Reformación general y de los de la Gran Limosnería, y de todos los otros, a los cuales prohibimos todo conocimiento y jurisdicción de cualquier modo y manera que ésta pudiera ejercerse. " [128]El origen del proyecto había estado en el Parlamento, [129]y los dos primeros jefes de dirección que habían sido designados fueron el primer presidente del Parlamento y el procurador general. Pero rápidamente son sustituidos por el arzobispo de París, el presidente del Tribunal de Hacienda, el presidente del Tribunal de Cuentas, el teniente de policía y el Preboste de los mercaderes. Desde entonces, la "Gran Asamblea" no tiene más que un papel deliberativo. La administración real y las verdaderas responsabilidades son confiadas a gerentes que se reclutan por cooptación. Son éstos los verdaderos gobernadores, los delegados del poder real y de la fortuna burguesa frente al mundo de la miseria. La Revolución ha podido dar de ellos este testimonio: "Escogidos entre lo mejor de la burguesía... sirvieron en la administración desinteresadamente y con intenciones puras. " [130]

Esta estructura, propia del orden monárquico y burgués, contemporánea del absolutismo, extiende pronto su red sobre toda Francia. Un edicto del rey, del 16 de junio de 1676, prescribe el establecimiento de "un Hôpital Général en cada una de las ciudades de su reino". Resultó que la medida había sido prevista por las autoridades locales. La burguesía de Lyon había organizado ya, en 1612, un establecimiento de caridad que funcionaba de una manera análoga. [131]El arzobispo de Tours se siente orgulloso de poder declarar el 10 de julio de 1676 que su "ciudad metropolitana ha felizmente previsto las piadosas intenciones del Rey, al erigir este Hôpital Général, llamado de la Caridad, aun antes que el de París, con un orden que ha servido de modelo a todos aquellos que se han establecido después, dentro y fuera del Reino". [132]La Caridad de Tours, en efecto, había sido fundada en 1656 y el rey le había donado 4 mil libras de renta. Por toda Francia se abren hospitales generales: en la víspera de la Revolución, existen en 32 ciudades provincianas. [133]

---

[128] Art. VI.

[129] El proyecto presentado a Ana de Austria estaba firmado por Pomponne de Bellièvre.

[130] Informe de La Rochefoucauld Liancourt en nombre del Comité de mendicidad de la Asamblea constituyente (Pro*cés-verbaux de l'Assemblée nationale,* t. XXI).

[131] *Cf. Statuts et règlements de l'hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon,* 1742.

[132] *Ordonnances de Monseigneur l'archevêque de Tours,* Tours, 1681. *Cf.* Mercier. *Le Monde médical de Tourainé sous la Révolution.*

[133] Aix, Albi, Angers, Arles, Blois, Cambrai, Clermont, Dijon, Le Havre, Le Mans, Lille, Limoges,

Aunque ha sido deliberadamente mantenida aparte de la organización de los hospitales generales —por complicidad indudable del poder real y de la burguesía—,[134]la Iglesia, sin embargo, no es ajena a este movimiento. Reforma sus instituciones hospitalarias y redistribuye los bienes de sus fundaciones; incluso crea congregaciones que se proponen fines análogos a los del Hôpital Général. Vicente de Paúl reorganiza Saint-Lazare, el más importante de los antiguos leprosarios de París; el 7 de enero de 1632, celebra en nombre de los Congregacionistas de la Misión un contrato con el "priorato" de Saint-Lazare; se deben recibir allí ahora "las personas detenidas por orden de Su Majestad". La orden de los Buenos Hijos abre hospitales de este género en el norte de Francia. Los Hermanos de San Juan de Dios, llamados a Francia en 1602, fundan primero la Caridad de París en el barrio de Saint-Germain, y después Charenton, donde se instalan el 10 de mayo de 1645. [135] No lejos de París, son ellos mismos los que dirigen la Caridad de Senlis, abierta el 27 de octubre de 1670. [136]Algunos años antes, la duquesa de Bouillon les había donado las construcciones y beneficios del leprosario fundado en el siglo XIV por Thibaut de Champagne en Château-Thierry. [137]Administran también las Caridades de Saint-Yon, de Pontorson, de Cadillac, de Romans. [138]En 1699, los lazaristas fundan en Marsella el establecimiento que se iba a convertir en el Hospital de Saint-Pierre. Después, en el siglo XVIII, se inauguran los hospitales de Armentières (1712), Maréville (1714), el Bon Sauveur de Caen (1735); Saint-Meins de Rennes se abre poco tiempo antes de la Revolución (1780). Singulares instituciones, cuyo sentido y estatuto a menudo son difíciles de definir. Ha podido verse que muchas aún son mantenidas por órdenes religiosas; sin embargo, a veces encontramos especies de asociaciones laicas que imitan la vida y la vestimenta de las congregaciones, pero sin formar parte de ellas. [139]En las provincias, el obispo es miembro de derecho de la Oficina general; pero el clero está lejos de constituir la mayoría; la gestión es, sobre todo, burguesa. [140]Y sin embargo, en cada una de esas casas se lleva una vida casi conventual, llena de lecturas, oficios, plegarias, meditaciones: "Se reza en común, mañana y tarde, en los dormitorios; y a distintas horas de la jornada

---

Lyon, Mâcon, Martigues, Montpellier, Moulins, Nantes, Nîmes, Orléans, Pau, Poitiers, Reims, Rouen, Saintes, Saumur, Sedan, Estrasburgo, Saint-Servan, Saint-Nicolas (Nancy), Toulouse, Tours. *Cf.* Esquirol, *loc. cit.,* t. II, p. 157

[134] La carta pastoral del arzobispo de Tours antes citada muestra que la Iglesia se resiste a esta exclusión y reivindica el honor de haber inspirado todo el movimiento y de haber propuesto sus primeros modelos.

[135] *Cf.* Esquirol, *Mémoire historique et statistique sur la Maison royale de Charenton, loc. cit.,* t. II.

[136] Hélène Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis,* Paris, 1936.

[137] R. Tardif, *La Charité de Château-Thierry,* París, 1939.

[138] El hospital de Romans fue construido con los materiales de demolición de la leprosería de Voley. *Cf.* J.-A. Ulysse Chevalier, *Notice historique sur la maladrerie de Voley près Romans,* Romans, 1870, p. 62; y piezas justificantes, nº 64.

[139] Es el caso de la Salpêtrière, en que las "hermanas" deben reclutarse entre las muchachas o viudas jóvenes, sin hijos, y sin ocupaciones.

[140] En Orléans, la oficina comprende al "señor obispo, al teniente general, a 15 personas, a saber: 3 eclesiásticos y 12 habitantes principales, tanto oficiales como buenos burgueses y comerciantes". *Règlements et statuts de l'hôpital général d'Orléans,* 1692, pp. 8-9.

se hacen ejercicios de piedad, plegarias y lecturas espirituales. " [141]Más aún: desempeñando un papel a la vez de ayuda y de represión, esos hospicios están destinados a socorrer a los pobres, pero casi todos contienen celdas de detención y alas donde se encierra a los pensionados cuya pensión pagan el rey o la familia: "No se recibirá a cualquiera y bajo cualquier pretexto en las prisiones de los religiosos de la Caridad; sólo a quienes serán conducidos allí por orden del rey o de la justicia. " Muy a menudo esas nuevas casas de internamiento se establecen dentro de los muros mismos de los antiguos leprosarios; heredan sus bienes, sea por decisiones eclesiásticas, [142]sea como consecuencia de decretos reales dados a fines del siglo. [143]Pero también son mantenidas por las fuerzas públicas: donación del rey, y cuota tomada de las multas que recibe el Tesoro. [144]En esas instituciones vienen a mezclarse así, a menudo no sin conflictos, los antiguos privilegios de la Iglesia en la asistencia a los pobres y en los ritos de la hospitalidad, y el afán burgués de poner orden en el mundo de la miseria: el deseo de ayudar y la necesidad de reprimir; el deber de caridad y el deseo de castigar: toda una práctica equívoca cuyo sentido habrá que precisar, simbolizado sin duda por esos leprosarios, vacíos desde el Renacimiento, pero nuevamente atestados en el siglo XVII y a los que se han devuelto poderes oscuros. El clasicismo ha inventado el internamiento casi como la Edad Media ha inventado la segregación de los leprosos; el lugar que éstos dejaron vacío ha sido ocupado por nuevos personajes en el mundo europeo: los "internados". El leprosario sólo tenía un sentido médico; habían intervenido otras funciones en ese gesto de expulsión que abría unos espacios malditos. El gesto que encierra no es más sencillo: también él tiene significados políticos, sociales, religiosos, económicos, morales. Y que probablemente conciernen a estructuras esenciales al mundo clásico en conjunto.

El fenómeno tiene dimensiones europeas. La constitución de la monarquía absoluta y el animado renacimiento católico en tiempo de la Contrarreforma le han dado en Francia un carácter bastante peculiar, a la vez de competencia y complicidad entre el poder y la Iglesia. [145]En otras partes tiene formas muy diferentes; pero su localización en el tiempo es también precisa. Los grandes hospicios, las casas de internación, las obras de religión y de orden público, de socorro y de castigo, de caridad y de previsión gubernamental, son un hecho de la edad clásica: tan universales como aquel fenómeno y casi contemporáneos en su origen. En los países de lengua alemana se crean correccionales, *Zuchthäusern;* la primera es anterior a las casas francesas de internación (con excepción de la Caridad de Lyon), se abrió en Hamburgo hacia 1620. [146]Las otras fueron creadas en la segunda mitad del siglo: Basilea

---

[141] Respuestas a las demandas hechas por el departamento de hospitales, respecto a la Salpêtrière, 1790. Arch, nat., F 15, 1861.
[142] Es el caso de San Lázaro.
[143] 1693-1695. *Cf. supra,* cap. I.
[144] Por ejemplo, la Caridad de Romans fue creada por la Limosnería general y luego cedida a los hermanos de San Juan de Dios; y anexada, finalmente, al hospital general en 1740.
[145] Se tiene un buen ejemplo en la fundación de San Lázaro; *Cf.* Colet, *Vie de Saint Vincent de Paul,* I, pp. 292-313.
[146] En todo caso, su reglamento fue publicado en 1622.

(1667), Breslau (1668), Francfort (1684), Spandau (1684), Königsberg (1691). Se multiplican en el siglo XVIII; Leipzig primero, en 1701, después Halle y Cassel en 1717 y 1720; más tarde Brieg y Osnabrück (1756) y finalmente, en 1771, Torgau. [147]

En Inglaterra los orígenes de la internación son más lejanos. Un acta de 1575 (18 Isabel I, cap. III) que se refería, a la vez, "al castigo de los vagabundos y al alivio de los pobres", prescribe la construcción de *houses of correction,* a razón de por lo menos una por condado. Su sostenimiento debe asegurarse con un impuesto, pero se anima al público a hacer donaciones voluntarias. [148]En realidad, parece que bajo este sistema la medida casi no fue aplicada, puesto que, algunos años más tarde, se decide autorizar a la iniciativa privada: no es ya necesario obtener permiso oficial para abrir un hospital o una correccional: cualquiera puede hacerlo a su gusto. [149]A principios del siglo XVII, reorganización general: multa de 5 libras a todo juez de paz que no haya instalado una de estas casas en los límites de su jurisdicción; obligación de instalar telares, talleres, centros de manufactura (molino, hilado, teñido) que ayuden a mantenerlas y les aseguren trabajo a los pensionarios; el juez debe decidir quién merece ser enviado allí. [150]El desarrollo de estos *Bridwells* no fue muy considerable: a menudo fueron asimilados a las prisiones contiguas; [151]no llegaron a extenderse hasta Escocia. [152]En cambio, las *workhouses* alcanzaron un éxito más grande. Datan de la segunda mitad del siglo XVII. [153]Un acta de 1670 (22-23 Carlos II, cap. XVIII) define el estatuto de las *workhouses,* encarga a los oficiales de justicia la verificación del cobro de los impuestos y la gestión de las sumas que permitan el funcionamiento, y confía al juez de paz el control supremo de la administración. En 1697, varias parroquias de Bristol se unen para formar la primera *workhouse* de Inglaterra y designar la corporación que debe administrarla. [154]Otra se establece en 1703 en Worcester, y la tercera en Dublín, [155]en el mismo año; después se abren en Plymouth, Norwich, Hull, Exeter. A finales del siglo XVIII, hay ya 26. La *Gilbert's Act,* de 1792, da todas las facilidades a las parroquias para crear casas nuevas; se refuerza al mismo tiempo el control y la autoridad del juez de paz; para evitar que las *workhouses* vayan a convertirse en hospitales, se recomienda a todos excluir rigurosamente a los enfermos contagiosos.

En algunos años, una red cubre Europa. Howard, a fines del siglo XVIII, intentará recorrerla; a través de Inglaterra, Holanda, Alemania, Francia, Italia y España, hará su peregrinación visitando todos los lugares importantes de confinamiento —"hospitales, prisiones, casas de fuerza"— y su filantropía se

---

[147] *Cf.* Wagnitz, *Historische Nachrichten und Bemerkungen uber die merkwürdigsten Zuchthäusern in Deustchland,* Halle, 1791.
[148] Nicholls, *History of the English Poor Law,* Londres, 1898-1899, t. I, pp. 167-169.
[149] 39 Isabel I, cap. V.
[150] Nicholls, *loc. cit.,* p. 228.
[151] Howard, *État des prisons, des hôpitaux et des maisons dt force* (Londres, 1777); trad. fr., 1788, t. I, p. 17.
[152] Nicholls, *History of the Scotch Poor Law,* pp. 85-87.
[153] Bien que un acta de 1624 (21 Jacobo I, cap. 1) prevé la creación de las "working-houses".
[154] Nicholls, *History of the English Poor Law,* I, p. 353..
[155] *Ibid., History of the Irish Poor Law,* pp. 35-38.

indignará ante el hecho de que se hayan podido relegar entre los mismos muros a condenados de derecho común, a muchachos jóvenes que turbaban la tranquilidad de su familia dilapidando los bienes, a vagabundos y a insensatos. Esto prueba que ya en aquella época cierta evidencia se había perdido: la que con tanta prisa y espontaneidad había hecho surgir en toda Europa esta categoría del orden clásico que es la internación. En ciento cincuenta años, se ha convertido en amalgama abusiva de elementos heterogéneos. Ahora bien, en su origen debió poseer una unidad que justificara su urgencia; entre las formas diversas y la época clásica que las suscitó, debe haber un principio de coherencia, que no basta esquivar entre el escándalo de la sensibilidad prerrevolucionaria. ¿Cuál era, pues, la realidad que se perseguía en toda esa población de la sociedad que, casi de un día para otro, es recluida y excluida con mayor severidad que los mismos leprosos? Es necesario recordar que, pocos años después de su fundación, solamente en el Hôpital Général de París estaban encerradas 6 mil personas, o sea aproximadamente 1% de la población. [156]Es preciso aceptar que debió formarse silenciosamente, en el transcurso de largos años, una sensibilidad social, común a la cultura europea, que se manifiesta bruscamente a mediados del siglo XVII: es ella la que ha aislado de golpe esta categoría de gente destinada a poblar los lugares de internación. Para habitar los rumbos abandonados por los leprosos desde hacía mucho tiempo, se designó a todo un pueblo, a nuestros ojos extrañamente mezclado y confuso. Pero lo que para nosotros no es sino sensibilidad indiferenciada, era, con toda seguridad, una percepción claramente articulada en la mente del hombre clásico. Hay que averiguar cuál fue este modo de percepción, para saber cuál fue la forma de sensibilidad ante la locura de una época que se acostumbra definir mediante los privilegios de la Razón. El ademán que, al designar el espacio del confinamiento, le ha dado su poder de segregación y ha concedido a la locura una nueva patria, este ademán por coherente y concertado que sea, no es simple. Él organiza en una unidad compleja una nueva sensibilidad ante la miseria y los deberes de asistencia, nuevas formas de reacción frente a los problemas económicos del desempleo y de la ociosidad, una nueva ética del trabajo, y también el sueño de una ciudad donde la obligación moral se confundiría con la ley civil, merced a las formas autoritarias del constreñimiento. Oscuramente, estos temas están presentes mientras se edifican y organizan las ciudades del confinamiento. Son ellos los que dan sentido a este ritual y explican en parte de qué manera la locura fue entendida y vivida por la edad clásica.

La práctica del internamiento designa una nueva reacción a la miseria, un nuevo patetismo, más generalmente otra relación del hombre con lo que puede haber de inhumano en su existencia. El pobre, el miserable, el hombre que no puede responder de su propia existencia, en el curso del siglo XVI se ha vuelto una figura que la Edad Media no habría reconocido.

---

[156] Según la Declaración del 12 de junio de 1662, los directores del hospital de Paris "alojan y alimentan en las 5 casas del citado hospital a *más* de 6 mil personas", citado en Lallemand, *Histoire de la Charité,* París, 1902-1912, t. IV. p. 262. La población de París por esta época pasaba del medio millón de habitantes. Esa proporción es poco más o menos constante durante todo el periodo clásico para la zona geográfica que estudiamos.

El Renacimiento ha despojado a la miseria de su positividad mística. Y esto por un doble movimiento de pensamiento que quita a la Pobreza su sentido absoluto y a la Caridad el valor que obtiene de esta Pobreza socorrida. En el mundo de Lutero, sobre todo en el mundo de Calvino, las voluntades particulares de Dios —esta "singular bondad de Dios para cada uno"— no dejan a la dicha o a la desdicha, a la riqueza o a la pobreza, a la gloria o a la miseria, el trabajo de hablar por sí mismas. La miseria no es la Dama humillada que el Esposo va a buscar al fango para elevarla; tiene en el mundo un lugar propio, lugar que no testimonia de Dios ni más ni menos que el lugar destinado a la riqueza; Dios está igualmente presente en la abundancia y en la miseria, según le plazca "nutrir a un niño en la abundancia o más pobremente". [157]La voluntad singular de Dios, cuando se dirige al pobre, no le habla de la gloria prometida, sino de la predestinación. Dios no exalta al pobre en una especie de glorificación a la inversa; lo humilla voluntariamente en su cólera, en su odio, aquel mismo odio que sentía contra Esaú antes de que éste hubiese siquiera nacido, y *por* el cual lo despojó de los rebaños que le correspondían por primogenitura. La Pobreza designa un castigo: "Por su mandato, el cielo se endurece, los frutos son devorados y consumidos por lloviznas y otras corrupciones; y cuantas veces viñas, campos y prados son balidos por granizadas y tempestades, ello es testimonio de algún castigo especial que Él ejerce. " [158]En el mundo, pobreza y riqueza cantan la misma omnipotencia de Dios; pero el pobre sólo puede invocar el descontento del Señor, pues su existencia lleva el signo de su maldición; así, hay que exhortar a "los pobres a la paciencia para que quienes no se contenten con su estado traten, hasta donde puedan, de soportar el yugo que les ha impuesto Dios". [159]

En cuanto a la obra de caridad, ¿por qué tiene valor? No por la pobreza que socorre, ni por el que la realiza, puesto que, a través de su gesto, es nuevamente una voluntad singular de Dios la que se manifiesta. No es la obra la que justifica, sino la fe la que la enraiza en Dios. "Los hombres no pueden justificarse ante Dios por sus esfuerzos, sus méritos o sus obras, sino gratuitamente, a causa de Cristo y por la fe. " [160]Es conocido el gran rechazo de las obras por Lulero, cuya proclamación había de resonar tan lejos en el pensamiento protestante: "No, las obras no son necesarias; no, no sirven en nada para la santidad. " Pero ese rechazo sólo concierne a las obras por relación a Dios y a la salvación; como todo acto humano, llevan los signos de la finitud y los estigmas de la caída; en eso, "no son más que pecados y mancillas". [161]Pero al nivel humano tienen un sentido; si están provistas de eficacia para la salvación, tienen un valor de indicación y de testimonio para la fe; "La fe no sólo no nos hace negligentes en obras buenas, sino que es la raíz en que éstas se producen. "[162]De allí parte esta tendencia, común a todos los movimientos de la Reforma, a transformar los bienes de la Iglesia en obras profanas. En 1525, Miguel Geismayer exige la transformación de todos los

---

[157] Calvino, *Institution Chrétienne, I,* cap. XVI, ed. J.-D. Benoît, p. 225.
[158] *Ibid., p.* 229. 44 *Ibid,* p. 231.
[159]
[160] Confesión de Augsburgo.
[161] Calvino, *Justifications,* libro III, cap. XII, nota 4.
[162] *Catéchisme de Genève,* cit. Calvino, VI, p. 49.

monasterios en hospitales; la Dieta de Espira recibe al año siguiente un cuaderno de quejas que pide la supresión de los conventos y la confiscación de sus bienes, que deberán servir para aliviar la miseria. [163]En efecto, la mayor parte de las veces es en antiguos conventos donde se van a establecer los grandes asilos de Alemania y de Inglaterra: uno de los primeros hospitales que un país protestante haya destinado a los locos *(arme Wahnsinnige und Presshafte)* fue establecido por el landgrave Felipe de Hainau en 1533, en un antiguo convento de cistercienses que había sido secularizado un decenio antes. [164]Las ciudades y los Estados sustituyen a la Iglesia en las labores de asistencia. Se instauran impuestos, se hacen colectas, se favorecen donativos, se suscitan legados testamentarios. En Lübeck, en 1601, se decide que todo testamento de cierta importancia deberá contener una cláusula en favor de las personas a quienes ; ayuda la ciudad. [165] En Inglaterra, el uso de la *poor rate* se hace general en el siglo XVI; en cuanto a las ciudades, que han organizado casas correccionales o de trabajo, han recibido el derecho de percibir un impuesto especial, y el juez de paz designa a los administradores —*guardians of Poor*— que administrarán esas finanzas y distribuirán sus beneficios.

Es un lugar común decir que la Reforma ha conducido en los países protestantes a una laicización de las obras. Pero al tomar a su cargo toda esta población de pobres y de incapaces, el Estado o la ciudad preparan una forma nueva de sensibilidad a la miseria: va a nacer una experiencia de lo político que no hablará ya de una glorificación del dolor, ni de una salvación común a la Pobreza y a la Caridad, que no hablará al hombre más que de sus deberes para con la sociedad y que mostrará en el miserable a la vez un efecto del desorden y un obstáculo al orden. Así pues, ya no puede tratarse de exaltar la miseria en el gesto que la alivia sino, sencillamente, de suprimirla. Agregada a la Pobreza como tal, la Caridad también es desorden. Pero si la iniciativa privada, como lo exige en Inglaterra el acta de 1575, [166]ayuda al Estado a reprimir la miseria, entonces se inscribirá en el orden, y la obra tendrá un sentido. Poco tiempo antes del acta de 1662, [167]sir Matthew Hale había escrito un *Discours Tonching Provisión for the* Poor, [168]que define bastante bien esta manera nueva de percibir el significado de la miseria: contribuir a hacerla desaparecer es "una tarea sumamente necesaria para nosotros los ingleses, y es nuestro primer deber como cristianos"; este deber debe confiarse a los funcionarios de la justicia; éstos deberán dividir los condados, agrupar las parroquias, establecer casas de trabajo forzoso. Entonces, nadie deberá mendigar; "y nadie será tan vano ni querrá ser tan pernicioso al público que dé algo a tales mendigos y que los aliente". En adelante, la miseria ya no está enredada en una dialéctica de la humillación y de la gloria, sino en cierta

---

[163] J. Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters,* III *Allgemeine Zustände des deutschen Volkes bis 1555,* p. 46.
[164] Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie,* Berlin, 1893, p. 259. 80 *Ibid.,* p. 320.
[165]
[166] 18 Isabel I, cap. 3. *Cf.* Nicholls, *loc. cit.,* I, p. 169.
[167] Settlement Act: el texto legislativo más importante concerniente a los pobres sobre la Inglaterra del siglo XVII.
[168] Publicado seis años después de la muerte del autor, en 1683; reproducido en Burns, *History of the Poor Law,* 1764.

relación del desorden y el orden, que la encierra en su culpabilidad. La miseria que, ya desde Lutero y Calvino, llevaba la marca de un castigo intemporal, en el mundo de la caridad estatizada va a convertirse en complacencia de sí mismo y *en* falta contra la buena marcha del Estado. De una experiencia religiosa que la santifica, pasa a una concepción moral que la condena. Las grandes casas de internamiento se encuentran al término de esta evolución: laicización de la caridad, sin duda; pero, oscuramente, también castigo moral de la miseria.

Por caminos distintos —y no sin muchas dificultades—, el catolicismo llegará, poco después de los tiempos de Matthew Hale, es decir en la época del "Gran Encierro", a resultados completamente análogos. La conversión de los bienes eclesiásticos en obras hospitalarias, que la Reforma había logrado por medio de la laicización, desde el Concilio de Trento la Iglesia desea obtenerla espontáneamente de los obispos. En el decreto de reforma, se les recomienda *"bonorum omnium operum exemplo poseeré, pauperum aliarumque miserabilium personarum curam paternam gerere".* [169]La Iglesia no abandona nada de la importancia que la doctrina tradicionalmente había atribuido a las obras, pero intenta a la vez darles una importancia general y medirlas por su utilidad al orden de los Estados. Poco antes del concilio, Juan Luis Vives —sin duda uno de los primeros entre los católicos— había formulado una concepción de la caridad casi enteramente profana: [170]crítica de las formas privadas de ayuda a los miserables; peligros de una caridad que mantiene al mal; parentesco demasiado frecuente de la pobreza y el virio. Corresponde, antes bien, a los magistrados tomar el problema en sus manos: "Así como no conviene que un padre de familia en su confortable morada tolere que alguien tenga la desgracia de estar desnudo o vestido de jirones, así tampoco conviene que los magistrados de una ciudad toleren una condición en que los ciudadanos sufran de hambre y miseria". [171]Vives recomienda designar en cada ciudad los magistrados que deben recorrer las calles y los barrios pobres, llevar un registro de los miserables, informarse de su vida, de su moral, meter en las casas de internamiento a los más obstinados, crear casas de trabajo para todos. Vives piensa que, solicitada adecuadamente, la caridad de los particulares puede bastar para esta obra; si no, habrá que imponerla a los más ricos. Estas ideas encontraron eco suficiente en el mundo católico para que la obra de Vives fuese retomada e imitada, en primer lugar por Medina, en la época misma del Concilio de Trento, [172]y al final mismo del siglo XVI por Cristóbal Pérez de Herrera. [173]En 1607, aparece en Francia un texto, a la vez libelo y manifiesto: *La quimera o el fantasma de la mendicidad;* en él se pide la

---

[169] Sessio XXIII.

[170] Influencia casi segura de Vives sobre la legislación isabelina. Había enseñado en el Corpus Christi College de Oxford, donde escribió su *De Subventione.* Da, de la pobreza, esta definición que no está vinculada con una mística de la miseria sino con toda una política virtual de la asistencia: "... ni son pobres sólo aquellos que carecen de dinero; sino cualquiera que ni tiene la fuerza del cuerpo, o la salud, o el espíritu y el juicio" *(L'Aumônerie,* trad. fr., Lyon, 1583, p. 162).

[171] Citado en Foster Watson, J. *L. Vives,* Oxford, 1922.

[172] *De la orden que en algunos pueblos de España se ha puesto en la limosna para remedio de los verdaderos pobres,* 1545.

[173] *Discursos del Amparo de los legítimos pobres,* 1596.

creación de un hospicio en que los miserables puedan encontrar "la vida, la ropa, un oficio y el *castigo";* el autor prevé un impuesto que se arrancará a los ciudadanos más ricos; quienes lo nieguen tendrán que pagar una multa que duplicara su monto. [174]

Pero el pensamiento católico resiste, y con él las tradiciones de la Iglesia. Repugnan esas formas colectivas de asistencia, que parecen quitar al gesto individual su mérito particular, y a la miseria su dignidad eminente. ¿No se transforma a la caridad en deber de Estado sancionado por las leyes, y a la pobreza en falta contra el orden público? Esas dificultades van a ceder, poco a poco: se apela al juicio de las facultades. La de París aprueba las formas de organización pública de la asistencia que son sometidas a su arbitraje; desde luego, es una cosa "ardua pero útil, piadosa y saludable, que no va ni contra las letras evangélicas o apostólicas ni contra el ejemplo de nuestros antepasados". [175]Pronto, el mundo católico va a adoptar un modo de percepción de la miseria que se había desarrollado sobre todo en el mundo protestante. Vicente de Paúl aprueba calurosamente en 1657 el proyecto de "reunir a todos los pobres en lugares apropiados para mantenerlos, instruirlos y ocuparlos. Es un gran proyecto", en el que vacila, sin embargo, a comprometer su orden "porque no sabemos aún si Dios lo quiere". [176]Algunos años después, toda la Iglesia aprueba el gran Encierro prescrito por Luis XIV. Por el hecho mismo, los miserables 110 son ya reconocidos como el pretexto enviado por Dios para despertar la caridad del cristiano y darle ocasión de ganarse la salvación; todo católico, como el arzobispo de Tours, empieza a ver en ellos "la hez de la República, no tanto por sus miserias corporales, que deben inspirar compasión, sino por las espirituales, que causan horror". [177]La Iglesia ha tomado partido; y al hacerlo, ha separado al mundo cristiano de la miseria, que la Edad Media había santificado en su totalidad. [178]Habrá, de un lado, la región del bien, la de la pobreza sumisa y conforme con el orden que se le propone; del otro, la región del mal, o sea la de la pobreza no sometida, que intenta escapar de este orden. La primera acepta el internamiento y encuentra en él su reposo; la segunda lo rechaza, y en consecuencia lo merece.

Esta dialéctica está ingenuamente expresada en un texto inspirado por la corte de Roma, en 1693, que al término del siglo fue traducido al francés, con el título de *La mendicidad abolida.* [179]El autor distingue los pobres buenos de los

---

[174] Citado en Lallemand, *loc. cit.,* IV, p. 15, nota 27.

[175] Esta exigencia de arbitraje ya había sido hecha por la municipalidad de Ypres, que acababa de prohibir la mendicidad y todas las formas privadas de caridad. B. N. R. 36-215, citado en Lallemand, IV, p. 25.

[176] Carta de marzo 1657, en San Vicente de Paúl, *Correspondance,* ed. Coste, t. VI, p. 245.

[177] Carta pastoral del 10 de julio de 1670, l*oc. cit.*

[178] "Y es así donde hay que mezclar la Serpiente con la Paloma, y no dar tanto lugar a la simplicidad, que la prudencia no pueda dejarse oír. Es ella la que nos enseñará la diferencia entre las ovejas y los chivos" (Camus, *De la mendicité légitime.* Douai, 1634, pp. 9-10). El mismo autor explica que el acto de caridad no es indiferente, en su significado espiritual, al valor moral de aquel a quien se le aplica: "La relación es necesaria entre la limosna y el mendigo, y por tanto no puede ser verdadera limosna si éste no mendiga con justicia y verdad" *(ibid.).*

[179] Dom Guevarre, *La mendicità provenuta* (1693).

malos, los de Jesucristo y los del demonio. Unos y otros testimonian de la utilidad de las casas de internamiento, los primeros porque aceptan agradecidos todo lo que puede darles gratuitamente la autoridad; "pacientes, humildes, modestos, contentos de su condición y de los socorros que la Oficina les ofrece, dan por ello gracias a Dios"; en cuanto a los pobres del demonio, lo cierto es que se quejan del hospital general y de la coacción que los encierra allí: "Enemigos del buen orden, haraganes, mentirosos, borrachos, impúdicos, sin otro idioma que el de su padre el demonio, echan mil maldiciones a los institutores y a los directores de esa Oficina". Es esta la razón misma por la que deben ser privados de esta libertad, que sólo aprovechan para gloria de Satanás. El internamiento queda así doblemente justificado en un equívoco indisoluble, a título de beneficio y a título de castigo. Es al mismo tiempo recompensa y castigo, según el valor moral de aquellos a quienes se impone. Hasta el fin de la época clásica, la práctica del internamiento será víctima de este equívoco; tendrá esa extraña reversibilidad que le hace cambiar de sentido según los méritos de aquellos a quienes se aplique. Los pobres buenos hacen de él un gesto de asistencia y una obra de reconfortamiento; los malos —por el solo hecho de serlo— lo transforman en una empresa de represión. La oposición de pobres buenos y malos es esencial para la estructura; y la significación del internamiento. El hospital general los designa como tales, y la locura misma se reparte según esta dicotomía, pudiendo entrar así, según la actitud moral que parezca manifestar, tanto en las categorías de la beneficencia como en las de la represión. [180]Todo internado queda en el campo de esta valoración ética; mucho antes de ser objeto de conocimiento o de piedad, es tratado como *sujeto moral.*

Pero el miserable sólo puede ser sujeto moral en la medida en que ha dejado de ser sobre la tierra el representante invisible de Dios. Hasta el fin del siglo XVII, será aún la objeción mayor para las conciencias católicas. ¿No dice la Escritura "Lo que haces al más pequeño entre mis hermanos... "? Y los Padres de la Iglesia, ¿no han comentado siempre ese texto diciendo que no debe negarse la limosna a un pobre por temor de rechazar al mismo Cristo? El padre Guevara no ignora esas objeciones. Pero da —y, a través de él, la Iglesia de la época clásica— una respuesta muy clara: desde la creación del hospital general y de las Oficinas de Caridad, ya no se oculta Dios bajo los harapos del pobre. El temor de negar un pedazo de pan a Jesús muriendo de hambre, ese temor que había animado toda la mitología cristiana de la caridad, y dado su sentido absoluto al gran rito medieval de la hospitalidad, ese temor será "infundado; cuando se establece en la ciudad una oficina de caridad, Jesucristo no adoptará la figura de un pobre que, para mantener su holgazanería y su mala vida, no quiere someterse a un orden tan santamente establecido para socorrer a todos los verdaderos pobres". [181]Esta vez, la miseria ha perdido su sentido místico. Nada, en su dolor, remite a la milagrosa y fugitiva presencia de un dios. Está despojada de su poder de manifestación. Y si aún es ocasión de caridad para el

---

[180] En la Salpêtrière y en Bicêtre, se coloca a los locos sea "entre los buenos pobres" (en la Salpêtrière, es el ala de la Madeleine), sea entre los "pobres malos" (la Corrección o los Rescates).
[181] Citado en Lallemand, *loc. cit.,* IV, pp. 216-226.

cristiano, ya no puede dirigirse a ella sino según el orden y la previsión de los Estados. Por sí misma, ya sólo sabe mostrar sus propias faltas y, si aparece, es en el círculo de la culpabilidad. Reducirla será, inicialmente, hacerle entrar en el orden de la penitencia.

He aquí el primero de los grandes círculos, en que la época clásica va a encerrar a la locura. Es costumbre decir que el loco de la Edad Media era considerado un personaje sagrado, puesto que poseído. Nada puede ser más falso. [182]Era sagrado, sobre todo porque para la caridad medieval participaba de los poderes oscuros de la miseria. Acaso más que nadie, la exaltaba. ¿No se le hacía llevar, tonsurado en el pelo, el signo de la cruz? Bajo ese signo se presentó por última vez Tristán en Cornualles, sabedor de que tendría así derecho a la misma hospitalidad que todos los miserables; y, con la pelerina del insensato, con el bastón al cuello, con la marca del cruzado en el cráneo, estaba seguro de entrar en el castillo del rey Marcos: "Nadie osó negarle la entrada, y él atravesó el patio, imitando a un idiota, con gran regocijo de los sirvientes, £1 siguió adelante sin inmutarse y llegó hasta la sala en que se hallaban el rey, la reina y todos los caballeros. Marcos sonrió... " [183]Si la locura, en el siglo XVII, es como *desacralizada,* ello ocurre, en primer lugar, porque la miseria ha sufrido esta especie de decadencia que le hace aparecer ahora en el único horizonte de la moral.

La locura ya no hallará hospitalidad sino entre las paredes del hospital, al lado de todos los pobres. Es allí donde la encontraremos aún a fines del siglo XVIII. Para con ella ha nacido una sensibilidad nueva: ya no religiosa, sino social. Si el loco aparece ordinariamente en el paisaje humano de la Edad Media, es como llegado de otro mundo. Ahora, va a destacarse sobre el fondo de un problema de "policía", concerniente al orden de los individuos en la ciudad. Antes se le recibía porque venía de otra parte; ahora se le va a excluir porque viene de aquí mismo y ocupa un lugar entre los pobres, los míseros, los vagabundos. La hospitalidad que lo acoge va a convertirse —nuevo equívoco— en la medida de saneamiento que lo pone fuera de circulación. En efecto, él vaga; pero ya no por el camino de una extraña peregrinación; perturba el orden del espacio social. Despojada de los derechos de la miseria y robada de su gloria, la locura, con la pobreza y la holgazanería, aparece en adelante, secamente, en la dialéctica inmanente de los Estados.

El internamiento, ese hecho masivo cuyos signos se encuentran por toda la Europa del siglo XVII, es cosa de "policía". De policía en el sentido muy preciso que se le atribuye en la época clásica, es decir, el conjunto de las medidas que hacen el trabajo a la vez posible y necesario para todos aquellos que no podrían vivir sin él; la pregunta que va a formular Voltaire en breve, ya se la habías» hecho los contemporáneos de Colbert: "¿Cómo? ¿Desde la época en que os constituísteis, hasta hoy, no habéis podido encontrar el secreto para obligar a todos los ricos a hacer trabajar a todos los pobres? Vosotros, pues,

---

[182] Somos nosotros quienes contemplamos a los "poseídos" como locos (lo cual es un postulado) y que suponemos que todos los locos de la Edad Media eran tratados como poseídos (lo cual es un error). Este error y ese postulado se encuentran en numerosos autores, como Zilvoorg.
[183] Tristan *e Isolda,* ed. Bossuat, p. 220.

no leñéis ni los primeros conocimientos de policía. " [184]

Antes de tener el sentido medicinal que le atribuimos, o que al menos queremos concederle, el confinamiento ha sido una exigencia de algo muy distinto de la preocupación de la curación. Lo que lo ha hecho necesario, ha sido un imperativo de trabajo. Donde nuestra filantropía quisiera reconocer señales de benevolencia hacia la enfermedad, sólo encontramos la condenación de la ociosidad.

Volvamos a los primeros momentos del "encierro", al edicto real de abril 27 de 1656, que hacía nacer el Hôpital Général. Desde el principio, la institución se proponía tratar de impedir "la mendicidad y la ociosidad, como fuentes de todos los desórdenes". En realidad, era la última de las grandes medidas tomadas desde el Renacimiento para terminar con el desempleo, o por lo menos con la mendicidad. [185]En 1532, el Parlamento de París decidió el arresto de los mendigos para obligarlos a trabajar en las alcantarillas de la ciudad, encadenados por parejas. La crisis se agrava rápidamente, puesto que el 23 de marzo de 1534 se da orden a los "escolares pobres e indigentes" de salir de la ciudad, prohibiéndose al mismo tiempo "cantar, de aquí en adelante, saludos a las imágenes que se encuentran en las calles". [186]Las guerras de religión aumentan esta multitud confusa, donde se mezclan campesinos expulsados de su tierra, soldados licenciados o desertores, estudiantes pobres, enfermos. En el momento en que Enrique IV pone sitio a París, la ciudad tiene alrededor de 100 mil habitantes, de los cuales más de 30 mil son mendigos. [187]Una recuperación económica se inicia a principios del siglo XVIII; se decide reabsorber por la fuerza a los desocupados que no han encontrado lugar en la sociedad; un decreto del Parlamento, en 1606, ordena que los mendigos sean azotados en la plaza pública, marcados en el hombro, rapados, y finalmente expulsados de la ciudad; para impedirles regresar, una ordenanza de 1607 establece en las puertas de la ciudad compañías de arqueros que deben prohibir la entrada a todos los indigentes. [188]En cuanto desaparecen, con la Guerra de Treinta Años, los efectos del renacimiento económico, los problemas de la mendicidad y de la ociosidad se plantean de nuevo; hasta mediados del siglo, el aumento regular de los impuestos perjudica a los productos manufacturados, y así aumenta el desempleo. Acontecen entonces los motines de París (1621), de Lyon (1652), de Rúan (1639). Al mismo tiempo el mundo obrero se desorganiza con la aparición de nuevas estructuras económicas; a medida que se desarrollan las grandes empresas manufactureras, los gremios

---

[184] Voltaire, *Œuvres completes,* Garnier, XXIII, p. 377.

[185] Desde un punto de vista espiritual, la miseria, a fines del siglo XVI y a principios del XVII, se considera como una amenaza del Apocalipsis. "Una de las marcas más evidentes del próximo advenimiento del Hijo de Dios y de la consumación de los siglos es la extremidad de la miseria espiritual y temporal a la que se ve reducido el mundo. Es ahora cuando los días son malos... cuando la multitud de los defectos, las miserias, se han multiplicado, siendo las penas la sombra inseparable de las culpas" (Camus, *De la mendicité légitime des pauvres,* pp. 3-4)

[186] Delamare, *Traité de police, loc. cit.*

[187] *Cf.* Thomas Platter, *Description de Paris,* 1539, publicada en las *Mémoires de la société de l'Histoire de Paris,* 1899.

[188] Medidas similares en provincia: Grenoble, por ejemplo, tiene su "expulsador de vientos", encargado de recorrer las calles y expulsar a los vagabundos.

pierden sus poderes y derechos, ya que los "Reglamentos generales" prohíben cualquier asamblea de obreros, toda liga o asociación. En muchas profesiones, sin embargo, los gremios se reconstituyen. [189]Se les persigue; pero los parlamentos, al parecer, muestran cierta tibieza; el Parlamento de Normandía se declara incompetente para juzgar a los amotinados de Ruán. Por eso, sin duda, interviene la Iglesia y asimila los grupos secretos de obreros a los que practican la brujería. Un decreto de la Sorbona, de 1655, proclamaba que todos aquellos que se asociaran con los malos compañeros eran "sacrílegos y culpables de pecado mortal".

En este sordo conflicto en que se oponen la severidad de la Iglesia y la indulgencia de los Parlamentos, la creación del Hôpital es, sin duda, por lo menos al principio, una victoria parlamentaria. En todo caso, es una solución nueva: por primera vez se sustituyen las medidas de exclusión, puramente negativas, por una medida de encierro: el desocupado no será ya expulsado ni castigado; es sostenido con dinero de la nación, a costa de la pérdida de su libertad individual. Entre ¿1 y la sociedad se establece un sistema implícito de obligaciones: tiene el derecho *a* ser alimentado, pero debe aceptar el constreñimiento físico y moral de la internación.

A toda esta muchedumbre, un poco indistinta, se refiere el edicto de 1656: población sin recursos, sin lazos sociales, que se encontraba abandonada, o que se ha vuelto móvil durante cierto tiempo, debido al nuevo desarrollo económico. No han transcurrido quince días de que el edicto fue sometido al rey para ser firmado, cuando se le proclama y lee por las calles. Parágrafo 9: "Hacemos muy expresas inhibiciones y prohibiciones a todas las personas, de todo sexo, lugar y edad, de cualquier calidad y nacimiento, en cualquier estado en que puedan encontrarse, válidos o inválidos, enfermos o convalecientes, curables o incurables, de mendigar en la ciudad y barrios de París, ni en las iglesias, ni en las puertas de ellas, ni en las puertas de las casas, ni en las calles, ni en otro lado públicamente, ni en secreto, de día o de noche... so pena de látigo la primera vez; y la segunda, irán a galeras los que sean hombres o muchachos, y mujeres y muchachas serán desterradas. " El domingo siguiente —13 de mayo de 1657— se canta en la iglesia de Saint-Louis de la Pitié, una misa solemne del Espíritu Santo; y el lunes 1] por la mañana, la milicia, que iba a convertirse, para la medrosa mitología popular, en "los arqueros del Hospital", comienza a cazar mendigos y a enviarlos a las diferentes construcciones del Hôpital; cuatro años más tarde, están recluidos en la Salpêtrière 1 460 mujeres y niños de tierna edad; en la Pitié, hay 98 muchachos, 897 muchachas entre siete y diecisiete años y 95 mujeres; en Bicêtre, 1 615 hombres adultos; en la Savonnerie, 305 muchachos entre ocho y trece años; en Scipion, finalmente, están las mujeres encintas, las que aún dan el pecho y los pequeños son 530 personas. En un principio, a los casados, aunque estén necesitados, no se les acepta; la administración se encarga de alimentarlos a domicilio; pero pronto, gracias a una donación de Mazarino, se les puede alojar en la Salpêtrière. En total, están internadas 5 mil o 6 mil personas.

---

[189] En particular, los obreros del papel y de la imprenta; cf. por ejemplo el texto de los archivos departamentales del Hérault, publicado por G. Martin, *La Grande Industrie sous Louis XIV,* Paris, 1900, p. 89, nota *S.*

En toda Europa la internación tiene el mismo sentido, por lo menos al principio. Es una de las respuestas dadas por el siglo XVII a una crisis económica que afecta al mundo occidental en conjunto: descenso de salarios, desempleo, escasez de la moneda; este conjunto de hechos se debe probablemente a una crisis de la economía española. [190]La misma Inglaterra, que es el país de Europa occidental menos dependiente del sistema, debe resolver los mismos problemas. A pesar de todas las medidas que se han tomado para evitar el desempleo y el descenso de salarios, [191]la pobreza no cesa de aumentar en el país. En 1622 aparece un folleto, *Grevious groan for the Poor,* que se atribuye a Dekker, en el cual se señala el peligro y se denuncia la incuria general. "Aunque el número de pobres no cesa do crecer cotidianamente, todas las cosas van de mal en peor en lo referente a aliviar su miseria...; muchas parroquias lanzan a mendigar, estafar o robar para vivir, a los pobres y a los obreros válidos que no quieren trabajar, y de esta manera, el país está infestado miserablemente. " [192]Se teme que asfixien a la nación; y en vista de que no hay, como en el continente, la posibilidad de pasar de un país a otro, se propone que "se les destierre y traslade a las tierras recientemente descubiertas en las Indias orientales y occidentales". [193]En 1630, el rey establece una comisión que debe vigilar el cumplimiento riguroso de las leyes sobre los pobres. En el mismo año, ésta publica una serie de "órdenes y de instrucciones", en donde se recomienda perseguir a los mendigos y vagabundos, así como "a todos aquellos que viven en la ociosidad y que no desean trabajar a cambio de salarios razonables, o los que gastan en las tabernas todo lo que tienen". Es preciso castigarlos conforme a las leyes y llevarlos a las correccionales; en cuanto a aquellos que tienen mujeres y niños, es necesario verificar si se han casado, si sus hijos han sido bautizados, "pues esta gente vive como salvajes, sin ser casados, ni sepultados, ni bautizados; y es por esta libertad licenciosa por lo que tantos disfrutan siendo vagabundos". [194]A pesar de la recuperación que comienza en Inglaterra a mediados de siglo, el problema no está aún resuelto en la época de Cromwell, puesto que el Lord Alcalde de Londres se queja "de esta gentuza que se junta en la calle, turba el orden público, asalta los coches, y siempre pide a grandes gritos limosna ante las puertas de las iglesias y de las casas particulares". [195]

Durante mucho tiempo, la correccional o los locales del Hôpital Général, servirán para guardar a los desocupados y a los vagabundos. Cada vez que se produce una crisis y que el número de pobres aumenta rápidamente, las casas de confinamiento recuperan, por lo menos un tiempo, su primera significación económica. A mediados del siglo XVIII, otra vez en plena crisis, hay 12 mil obreros que mendigan en Ruán y otros tantos en Tours; en Lyon cierran las

---

[190] Según Earl Hamilton, *American Treasure and the price révolution in Spain* (1934), las dificultades de Europa a principios del siglo XVII se debieron a un paro en la producción de las minas de América.
[191] I. Jacobo I, cap. VI: los jueces de paz fijarán los salarios *for any labourers, weavers, spinners and workmen and workwomen whatsoever, either working by the day, week, month, or year. Cf.* Nicholls, *loc. cit.,* I, p. 209.
[192] Citado en Nicholls, I, p. 245.
[193] I*bid.,* p. 212.
[194] F. Eden, *State of the Poor,* Londres, 1797, I, p. 160.
[195] E. M. Leonard, *The Early History of English Poor Relief,* Cambridge, 1900, p. 270.

fábricas. El conde de Argenson, "que está encargado del departamento de París y de la guardia pública" da orden de "arrestar a tocios los mendigos del reino; los guardias se encargan de esta obra en el campo, mientras que en París se hace lo mismo, por lo que hay seguridad de que no escaparán, encontrándose perseguidos en todas partes". [196]

Pero fuera de las épocas de crisis, el confinamiento adquiere otro sentido. A su función de represión se agrega una nueva utilidad. Ahora ya no se trata de encerrar a los sin trabajo, sino de dar trabajo a quienes se ha encerrado y hacerlos así útiles para la prosperidad general. La alternación es clara: mano de obra barata, cuando hay trabajo y salarios altos; y, en periodo de desempleo, reabsorción de los ociosos y protección social contra la agitación y los motines. No olvidemos que las primeras casas de internación aparecen en Inglaterra en los puntos más industrializados del país: Worcester, Norwich, Bristol; que el primer Hôpital Général se inauguró en Lyon cuarenta años antes que en París; [197]que la primera entre todas las ciudades alemanas que tiene su *Zuchthaus* es Hamburgo, desde 1620. Su reglamento, publicado en 1622, es muy preciso. Todos los internos deben trabajar. Se calcula exactamente el valor de sus trabajos y se les da la cuarta parte. Pues el trabajo no es solamente una ocupación; debe ser productivo. Los ocho directores de la casa establecen un plan general. El *Werkmeister* da a cada uno de los internos un trabajo personal, y a fin de semana va a verificar que la tarea ha sido cumplida. Las normas de trabajo serán aplicadas hasta finales del siglo XVIII, puesto que Howard advierte aún que allí "se hila, se hacen medias, se tejen la lana, las cerdas, el lino, y se muele la madera tintórea y el cuerno del ciervo. La cantidad señalada al hombre que muele la madera es 45 libras por día. Algunos hombres y caballos están ocupados en un batán. Un herrero trabaja allí sin cesar". [198]Cada casa de internos en Alemania tiene su especialidad: se hila principalmente en Bremen, en Brunswick, en Munich, en Breslau, en Berlín; se tiñe en Hannover. Los hombres muelen la madera en Bremen y en Hamburgo. En Nuremberg se pulen vidrios ópticos; en Maguncia, el trabajo principal consiste en moler trigo. [199]

Cuando se abren las primeras correccionales en Inglaterra, se está en plena regresión económica. El acta de 1610 recomienda solamente que a las correccionales se agreguen molinos, telares y talleres de carda para ocupar a los pensionarios. Pero la exigencia moral se convierte en una táctica económica cuando, después de 1651, con el acta de Navegación y el descenso de la tasa de descuento, la buena situación económica se restablece y se desarrollan el comercio y la industria. Se busca aprovechar en la mejor forma, es decir, lo más barato posible, toda la mano de obra disponible. Cuando John Carey redacta su proyecto de *workhouse* para Bristol, señala en primer lugar la

---

[196] Marqués D'Argenson, *Journal et Mémoires,* París, 1867, t. VI, p. 80 (30 de noviembre, 1749).
[197] Y en condiciones muy características: "Un hambre general había hecho llegar varios barcos llenos de una multitud de pobres que las provincias vecinas no pueden alimentar. " Las grandes familias industriales —sobre todo los Halincourt— hacen donaciones *(Statuts et règlements de l'Hôpital général de la Charité et Aumône générale de Lyon,* 1742, pp. vii y viii).
[198] Howard, *loc. cit.,* I, pp. 154-155.
[199] Howard, *loc. cit.,* I, pp. 136-206.

urgencia del trabajo: "Los pobres de uno y de otro sexo y de todas las edades pueden ser empleados en batir el cáñamo, en aprestar e hilar el lino, en cardar e hilar la lana. " [200]En Worcester se fabrican vestidos y telas; se establece un taller para los niños. Todo esto no puede hacerse sin dificultades. Las *workhouses* quieren ser aprovechadas por las industrias y mercados locales; se piensa, quizá, que la fabricación barata tendrá un efecto regulador sobre el precio de venta, pero los fabricantes protestan. [201]Daniel Defoe llama la atención sobre el hecho de que, por el efecto de esta competencia, muy cómoda para las *workhouses,* se crean pobres en una región bajo el pretexto de suprimirlos en otra; "es darle a uno lo que se le quita a otro, poner un vagabundo en el lugar de un hombre honrado, y obligar a éste a encontrar un trabajo para hacer vivir a su familia". [202]Delante del peligro de la competencia, las autoridades permiten que el trabajo desaparezca paulatinamente. Los pensionarios ya no pueden siquiera ganar para su propio mantenimiento; a veces las autoridades se ven obligadas a meterlos en la cárcel para que tengan por lo menos pan gratuito. En cuanto a los *Bridwells,* hay muy pocos "donde se realice algún trabajo, e inclusive donde pueda hacerse. Los que están allí encerrados no tienen ni útiles ni materiales para trabajar; pierden allí el tiempo en la holganza y en el libertinaje". [203]

Cuando se crea el Hôpital Général de París, se pretende ante todo suprimir la mendicidad, no darles ocupación a los internos. Parece, sin embargo, que Colbert, como sus contemporáneos ingleses, vio en el trabajo de las casas de asistencia, a la vez, un remedio para el desempleo y un estímulo para el desarrollo de las manufacturas. [204]En las provincias los intendentes deben procurar que las casas de caridad posean una cierta significación económica. "Todos los pobres capaces de trabajar deben hacerlo en los días laborables, tanto para evitar la ociosidad, que es la madre de todos los males, como para acostumbrarse al trabajo, y también para ganar parte de su alimento. " [205]En ocasiones, inclusive, hay arreglos que permiten a empresarios privados utilizar en su provecho la mano de obra de los asilados. Se sabe, por ejemplo, que por un acuerdo de 1708 un empresario proporciona a la Charité de Tule lana, jabón, carbón, y que ella le entrega en cambio lana cardada e hilada. Todo el beneficio se reparte entre el hospital y el empresario. [206]Hasta en París se intenta varias veces transformar en fábricas los edificios del Hôpital Général. Si creemos lo que dice el autor de una memoria anónima aparecida en 1790, se ensayaron en la Pitié "todos los tipos de manufacturas que puede ofrecer la capital"; finalmente, "se llegó, casi a la desesperada, a la fabricación de cordones, por ser la menos dispendiosa". [207]En otras partes las tentativas no

---

[200] Citado en Nicholls, *loc. cit.,* I, p. 353.
[201] Así, la Workhouse de Worcester debe comprometerse a exportar, a lo lejos, todos los vestidos que allí se fabrican y que no portan los pensionarios.
[202] Citado en Nicholls, *loc. cit.,* I, p. 367.
[203] Howard, *loc. cit.,* t. I, p. 8.
[204] Aconseja a la abadía de Jumièges ofrecer a esos desventurados lanas que pudieran hilar: "Las manufacturas de lana y de medias pueden constituir un medio admirable para hacer trabajar a los mendigos' (G. Martin, *loc. cit.,* p. 225, nota 4).
[205] Citado en Lallemand, *loc. cit.,* t. IV, p. *539.*
[206] Forot, l*oc. cit.,* pp. 16-17.
[207] *Cf.* Lallemand, l*oc. cit.,* t. IV, p. 544, nota 18.

fueron más fructuosas. En Bicêtre se hicieron numerosos ensayos: fabricación de hilo y de cuerda, pulimento de espejos y, sobre todo, el célebre *gran pozo.* [208]Se tuvo inclusive la idea, en 1781, de sustituir los caballos, que subían el agua, por equipos de prisioneros, que se turnaban entre las 5 de la mañana y las 8 de la noche. "¿Qué motivo ha determinado tan extraña ocupación? ¿Es un motivo económico, o solamente la necesidad de ocupar a los prisioneros? Si es la necesidad de ocuparlos, hubiera sido más oportuno encomendarles un trabajo más útil para ellos y para la casa. Si el motivo es la economía, sería preciso que la encontráramos en algún lado. " [209]A lo largo del siglo XVIII no cesará de borrarse la significación económica que Colbert quiso darle al Hôpital Général; este centro de trabajo obligatorio se convertirá en el sitio privilegiado de la ociosidad. "¿Cuál es la fuente de los desórdenes en Bicêtre?", se preguntarán los hombres de la Revolución, y darán la misma respuesta que dio el siglo XVII: "Es la ociosidad. ¿Cómo se puede remediar? Con el trabajo. "

La época clásica utiliza el confinamiento de una manera equívoca, para hacerle desempeñar un papel doble: reabsorber el desempleo, o por lo menos borrar sus efectos sociales más visibles, y controlar las tarifas cuando existe el riesgo de que se eleven demasiado. Actuar alternativamente sobre el mercado de mano de obra y los precios de la producción. En realidad, no parece que las casas de confinamiento hayan podido realizar eficazmente la obra que de ellas se esperaba. Si absorbían a los desocupados, era sobre todo para disimular la miseria, y evitar los inconvenientes políticos o sociales de una posible agitación; pero en el mismo momento en que se les colocaba en talleres obligatorios, se aumentaba el desempleo en las regiones vecinas y en los sectores similares. [210]En cuanto a la acción sobre los precios, no podía ser sino artificial, ya que el precio de mercado de los productos así fabricados no guardaba proporción con el precio real de costo, si se tomaban en cuenta los gastos del confinamiento.

Medida por su solo valor funcional, la creación de las casas de internamiento puede pasar por un fiasco. Su desaparición, en casi toda Europa, a principios del siglo XIX, como centros de recepción de los indigentes y prisiones de la miseria, sancionará su fracaso final: remedio transitorio e ineficaz, precaución social bastante mal formulada por la industrialización naciente. Y sin embargo, en este fracaso mismo, la época clásica hacía una experiencia irreductible. Lo que hoy nos parece una dialéctica inhábil de la producción y de los precios tenía entonces su significación real de cierta conciencia ética del trabajo en que las dificultades de los mecanismos económicos perdían su urgencia en favor de una afirmación de valor.

En ese primer auge del mundo industrial, el trabajo no parece ligado a los problemas que él mismo suscitaba; por el contrario, se le percibe como

---

[208] Un arquitecto, Germain Boffrand, en 1733 había diseñado el plan de un inmenso pozo. Muy pronto, resultó inútil. Pero *se* prosiguieron los trabajos para ocupar a los presos.
[209] Musquinet de la Pagne, *Bicêtre réformé ou établissement d'une maison de discipline,* 1789, p. 22.
[210] Como en Inglaterra, hubo conflictos de ese tipo en Francia; por ejemplo, en Troyes, proceso entre "los maestros y las comunidades de boneteros" y los administradores de los hospitales *(Archives du département de l'Aube).*

solución general, panacea infalible, remedio de todas las formas de la miseria. Trabajo y pobreza se sitúan en una sencilla oposición; su extensión respectiva irá en proporción inversa la una de la otra. En cuanto al poder, que le pertenece como cosa propia, de hacer desaparecer la miseria, el trabajo, para el pensamiento clásico, no lo detenta por su potencia productiva sino, más aún, por cierta fuerza de encantamiento moral. La eficacia del trabajo es reconocida porque se la ha fundado sobre su trascendencia ética. Desde la caída, el trabajo-castigo ha recibido un valor de penitencia y poder de redención. No es una ley de la naturaleza la que obliga al hombre a trabajar, sino el efecto de una maldición. La tierra es inocente de esta esterilidad en que quedaría adormecida si el hombre permaneciera ocioso: "La tierra no había pecado, y si está maldita es a causa del trabajo del hombre maldito que la cultiva; no se le arranca ningún fruto, y, sobre todo, el fruto más necesario, sino por la fuerza y entre trabajos continuos. " [211]

La obligación del trabajo no está vinculada a ninguna confianza en la naturaleza; y la tierra no debe recompensar el trabajo del hombre ni siquiera con una oscura fidelidad. Es constante entre los católicos, como entre los reformados, el tema de que el trabajo no lleva sus propios frutos. Cosecha y riqueza no se encuentran al término de una dialéctica del trabajo y de la naturaleza. Ésta es la advertencia de Calvino: "Ahora bien, no nos cuidemos de que los hombres sean vigilantes y hábiles, de que hayan cumplido bien con su deber, que puedan hacer fértil su tierra; es la bendición de Dios la que lo gobierna todo. " [212]Y ese peligro de un trabajo que seguiría siendo infecundo si Dios 110 interviniera en su benevolencia, lo reconoce, a su vez, Bossuet: "A cada momento, la esperanza de la mies, y el fruto único de todos nuestros trabajos puede escapársenos; estamos a la merced del cielo inconstante que hace llover sobre la tierna espiga. " [213]Ese trabajo precario al que la naturaleza no está obligada a responder —salvo voluntad particular de Dios— es sin embargo obligatorio, en todo rigor: no al nivel de las síntesis naturales, sino al nivel de las síntesis morales. El pobre que, sin consentir en "atormentar" la tierra, espera que Dios venga en su ayuda, pues ha prometido alimentar a las aves del cielo, ese desobedecerá la gran ley de la Escritura: "No tentarás al Eterno, tu Señor. " No querer trabajar, ¿no es "tentar desmedidamente el poder de Dios" [214]Es tratar de obligar al milagro, [215]siendo así que el milagro es acordado cotidianamente al hombre como recompensa gratuita de su trabajo. Si bien es cierto que el trabajo no está inscrito entre las leyes de la naturaleza, sí está envuelto en el orden del mundo caído. Por ello, el ocio es revuelta, la peor de todas, en un sentido, pues espera que la naturaleza sea generosa como en la inocencia de los comienzos, y quiere obligar a una Bondad a la que el hombre no puede aspirar desde Adán. El orgullo fue el pecado del hombre antes de la caída: pero el pecado de ociosidad es el supremo orgullo del

---

[211] Bossuet, *Élévations sur les mystères,* VIª semana, 12ª elevación. *(Bossuet. Textes choisis,* por H. Bremond, París, 1913, t. III, p. 285.)

[212] *Sermon 155 sur le Deutéronome,* 12 de marzo 1556.

[213] Bossuet, *loc. cit.,* p. 285.

[214] Calvino, *Sermon 49 sur le Deutéronome, 3* de julio de 1555.

[215] "Queremos que Dios sirva a nuestros locos apetitos y que esté como sujeto a nosotros" (Calvino, *ibid.).*

hombre una vez caído, el irrisorio orgullo de la miseria. En nuestro mundo, donde la tierra sólo es fértil en abrojos y malas yerbas, tal es la falta por excelencia. En la Edad Media, el gran pecado, *radix malorum omnium,* fue la soberbia. Si hemos de creer a Huizinga, hubo un tiempo, en los albores del Renacimiento, en que el pecado supremo tomó el aspecto de la Avaricia, la *cicca cupidigia* de Dante. [216]Todos los textos del siglo XVII anuncian, por el contrario, el triunfo infernal de la Pereza: es ella, ahora, la que dirige la ronda de los vicios y los arrastra. No olvidemos que según el edicto de creación, el Hospital general debe impedir "la mendicidad y la ociosidad como fuentes de todos los desórdenes". Bourdaloue repite esas condenaciones de la pereza, orgullo miserable del hombre caído: "¿Qué es, pues, nuevamente, el desorden de una vida ociosa? Es, responde San Ambrosio, bien considerado, una segunda revuelta de la criatura contra Dios. " [217]El trabajo en las casas de internamiento toma así su significado ético: puesto que la pereza se ha convertido en forma absoluta de la revuelta, se obligará a los ociosos a trabajar, en el ocio indefinido de un trabajo sin utilidad ni provecho. Es en cierta experiencia de tipo laboral donde se ha formulado la exigencia —tanto moral como económica, indisolublemente— de la reclusión. El trabajo y la ociosidad han trazado una línea divisoria, en el mundo clásico, que ha sustituido a la gran exclusión de la lepra. El asilo ha tomado exactamente el lugar del leprosario en la geografía de los sitios poblados por fantasmas, como en los paisajes del universo moral. En el mundo de la producción y del comercio se han renovado los viejos ritos de excomunión. En estos sitios de la ociosidad maldita y condenada, en este espacio inventado por una sociedad que descubría en la ley del trabajo una trascendencia ética, es donde va a aparecer la locura, y a crecer pronto, hasta el extremo de anexárselos. Vendrá el día en que podrá recoger estos lugares estériles de la ociosidad, por una especie de muy antiguo y oscuro derecho hereditario. El siglo XIX aceptará, e incluso exigirá, que se transfieran exclusivamente a los locos estas tierras, donde ciento cincuenta años antes se quiso reunir a los miserables, a los mendigos, a los desocupados.

No es indiferente el hecho de que los locos hayan quedado comprendidos en la gran proscripción de la ociosidad. Desde el principio, tendrán su lugar al lado de los pobres, buenos o malvados, y de los ociosos, voluntarios o no. Como sus compañeros, los locos estarán sometidos a las reglas del trabajo obligatorio; y ha sucedido en más de una ocasión que hayan adquirido exactamente su fisonomía peculiar bajo esta obligación uniforme. En los talleres donde los locos estaban confundidos con los otros confinados, los primeros se distinguen por, su incapacidad para el trabajo y para seguir los ritmos de la vida colectiva. La necesidad, descubierta en el siglo XVIII, de dar a los alienados un régimen especial, y la gran crisis de la internación que precede poco tiempo a la Revolución, se ligan a la experiencia que se ha adquirido con la obligación general de trabajar. [218]No fue preciso llegar al siglo

---

[216] Huizinga, *Le Déclin du Moyen Age,* Paris, 1932, p. 35.
[217] Bourdaloue, *Dimanche de la Septuagésime, Œuvres,* Paris, 1900, I, p. 346.
[218] Se encuentra un ejemplo muy característico en los problemas planteados a la casa de internamiento de Brunswick. *Cf. infra,* Tercera Parte, cap. II.

XVII para "encerrar" a los locos, pero sí es en esta época cuando se les comienza a "internar", mezclándolos con una población con la cual se les reconoce cierta afinidad. Hasta el Renacimiento, la sensibilidad ante la locura estaba ligada a la presencia de trascendencias imaginarias. En la edad clásica, por vez primera, la locura es percibida a través de una condenación ética de la ociosidad y dentro de una inmanencia social garantizada por la comunidad del trabajo. Esta comunidad adquiere un poder ético de reparto que le permite rechazar, como a un mundo distinto, todas las formas de inutilidad social. Es en este *otro mundo,* cercado por las potencias sagradas del trabajo, donde la locura va a adquirir el estatuto que le conocemos. Si existe en la locura clásica algo que hable de *otro lugar* y de *otra cosa,* no es porque el loco venga de otro cielo —el del insensato— y luzca los signos celestes; es porque ha franqueado las fronteras del orden burgués, para enajenarse más allá de los límites sagrados de la ética aceptada.

En efecto, la relación entre la práctica de la internación y las exigencias del trabajo no está definida, ni mucho menos, por las exigencias de la economía. Una visión moral la sostiene y la anima. Cuando el *Board of Trade* publicó un informe sobre los pobres, en el cual se proponían medios para "volverlos útiles al público", se precisó que el origen de la pobreza no estaba ni en lo exiguo de los ingresos ni en el desempleo, sino en "el debilitamiento de la disciplina y el relajamiento de las costumbres". [219]También el edicto de 1615 incluía entre las denuncias morales, amenazas extrañas. "El libertinaje de los mendigos ha llegado al exceso por la forma como son tolerados todos los tipos de crímenes, lo cual atrae la maldición de Dios sobre los Estados, que no los castigan. " Este "libertinaje" no es el que se puede definir en relación con la gran ley del trabajo, sino ciertamente un libertinaje moral. "La experiencia ha hecho conocer a las personas que se han ocupado en trabajos caritativos, que muchos de ellos, de uno y de otro sexo, viven juntos sin haberse casado, que muchos de sus niños están sin bautizar, y que viven casi todos en la ignorancia de la religión, el desprecio de los sacramentos y el hábito continuo de toda clase de vicios. " De este modo, pues, el Hôpital no tiene el aire de ser un simple refugio para aquellos a quienes la vejez, la invalidez o la enfermedad les impiden trabajar.

Tendrá no solamente el aspecto de un taller de trabajo forzado, sino también el de una institución moral encargada de castigar, de corregir una cierta "ausencia" moral que no amerita el tribunal de los hombres, pero que no podría ser reformada sino por la sola severidad de la penitencia. El Hôpital General tiene un estatuto ético. Sus directores están revestidos de este cargo moral, y se les ha confiado todo el aparato jurídico y material de la represión: "Tienen todo el poder de autoridad, dirección, administración, policía, jurisdicción, corrección y castigo. " Para cumplir esta tarea, se han puesto a su disposición postes y argollas de tormento, prisiones y mazmorras. [220]

En el fondo, es en este contexto donde la obligación del trabajo adquiere sentido: es a la vez ejercicio ético y garantía moral. Valdrá como ascesis,

---

[219] *Cf.* Nicholls, *op. cit.,* I, p. 352.
[220] Reglamento del Hospital General, Art. XII y XIII.

castigo, como signo de cierta actitud del corazón. El prisionero que puede y que quiere trabajar será liberado; no tanto porque sea de nuevo útil a la sociedad, sino porque se ha suscrito nuevamente al gran pacto ético de la existencia humana. En abril de 1684, una ordenanza crea en el interior del hospital una sección para los muchachos y muchachas de menos de 25 años; en ella se precisa que el trabajo debe ocupar la mayor parte del día, y debe ir acompañado de "la lectura de algunos libros piadosos". Pero el reglamento define el carácter puramente represivo de este trabajo, ajeno por completo a cualquier interés de producción: "Se les hará trabajar en las labores más rudas, según lo permitan sus fuerzas y los lugares donde se encuentren. " Solamente cuando hayan realizado ese trabajo —sólo entonces— se les podrá enseñar un oficio "conveniente a su sexo e inclinación", en la medida en que su celo en los primeros ejercicios haya permitido "juzgar que desean corregirse". Finalmente, toda falta "será castigada con la disminución del potaje, el aumento del trabajo, la prisión, y otras penas habituales en los dichos hospitales, según los directores lo estimen razonable". [221]Es suficiente leer "el reglamento general de lo que debe hacerse cada día en la Maison de Saint-Louis de la Salpêtrière" [222]para comprender que la exigencia del trabajo estaba ordenada en función de un ejercicio de reforma y de contención moral, que nos da, si no el sentido más importante, sí la justificación esencial del confinamiento.

Es un fenómeno importante la invención de un lugar de constreñimiento forzoso, donde la moral puede castigar cruelmente, merced a una atribución administrativa. Por primera vez, se instauran establecimientos de moralidad, donde se logra una asombrosa síntesis de obligación moral y ley civil. El orden de los Estados no tolera ya el desorden de los corazones. Es preciso aclarar que no es la primera vez que, en la cultura europea, la falta moral, inclusive en su forma más privada, toma el sentido de un atentado en contra de las leyes escritas o no escritas de la ciudad. Pero en el gran confinamiento de la época clásica, lo esencial, el nuevo acontecimiento, es que se encierra en las ciudades de la moralidad pura, donde la ley que debiera reinar en los corazones es aplicada sin remisión ni dulcificación bajo las formas más rigurosas del constreñimiento físico. La moral es administrada como el comercio o la economía.

Vemos así aparecer entre las instituciones de la monarquía absoluta —en las que tanto tiempo permanecieron como símbolo de su arbitrariedad— la gran idea burguesa, y en breve republicana, de que la virtud es también un asunto de Estado, el cual puede imponer decretos para hacerla reinar y establecer una autoridad para tener la seguridad de que será respetada. Los muros del confinamiento encierran en cierto sentido la negativa de esta ciudad moral, con la cual principia a soñar la conciencia burguesa en el siglo XVIII: ciudad moral destinada a aquellos que quisieran, por principio de cuentas, sustraerse de ella, ciudad donde el derecho reina solamente en virtud de una fuerza inapelable —una especie de soberanía del bien, donde triunfa únicamente la amenaza y donde la virtud (tanto vale en sí misma) no tiene más recompensa que el escape al castigo. A la sombra de la ciudad burguesa, nace esta

[221] Citado en *Histoire de l'Hôpital général,* folleto anónimo, París, 1676.
[222] Arsenal, ms. 2566, ff. 54-70

extrema república del bien que se impone por la fuerza a todos aquellos de quienes se sospecha que pertenecen al mal. Es el reverso del gran sueño y de la gran preocupación de la burguesía de la época clásica: las leyes del Estado y las del corazón se han identificado por fin. "Que nuestros políticos se dignen suspender sus cálculos... y que aprendan de una vez que se tiene todo con el dinero, excepto buenas costumbres y ciudadanos. " [223]

¿No es acaso este el sueño que parece haber hechizado a los fundadores de la casa de confinamiento de Hamburgo? Uno de los directores debe vigilar para que "todos aquellos que estén en la casa cumplan con sus deberes religiosos y en ellos sean instruidos... " El maestro de escuela debe instruir a los niños en la religión, y exhortarlos y animarlos a leer, en sus momentos *de* descanso, diversas partes de la Sagrada Escritura. Debe enseñarles a leer, a escribir, a contar, a ser honrados y decentes con quienes visiten la casa. Debe preocuparse de que asistan al servicio divino, y de que allí se comporten con modestia. "[224]En Inglaterra, el reglamento de las *workhouses* concede gran importancia a la vigilancia de las costumbres y a la educación religiosa. Así, para la casa de Plymouth, se ha previsto el nombramiento de un *schoolmaster,* que debe reunir la triple condición de ser "piadoso, sobrio y discreto"; todas las mañanas y todas las noches, se encargará a hora fija de presidir las plegarias; cada sábado por la tarde y cada día de fiesta, deberá dirigirse a los internos y exhortarlos e instruirlos en los "elementos fundamentales de la religión protestante, conforme a la doctrina de la Iglesia anglicana". [225]En Hamburgo o en Plymouth, *Zuchthäusern* y *workhouses:* en toda la Europa protestante se edifican estas fortalezas del orden moral, donde se enseña la parte de la religión que es necesaria al reposo de las ciudades.

En tierras católicas se persigue el mismo fin, pero su carácter religioso es aún más marcado. De ello es testimonio la obra de San Vicente de Paúl. "El fin principal por el cual se ha permitido que se hayan retirado aquí unas personas, y se las haya puesto fuera del desorden del gran mundo, para hacerlas entrar en calidad de pensionarios, fue el impedir que quedaran retenidos por la esclavitud del pecado y de que fueran eternamente condenados, y darles el medio de gozar de un contento perfecto en ésta y en la otra, harán todo lo posible para adorar así a la divina providencia... La experiencia nos convence demasiado, desgraciadamente, de que la fuente principal de los trastornos que vemos reinar hoy en día entre la juventud es la falta de instrucción y de docilidad en las cosas espirituales, ya que prefieren seguir sus malvadas inclinaciones, antes que las santas inspiraciones de Dios y los caritativos avisos de sus padres. " Se trata, pues, de librar a los pensionistas de un mundo que es para su debilidad una invitación al pecado, y de llamarlos a una soledad donde no tendrán por compañeros sino a sus "ángeles guardianes", encarnados en sus vigilantes, presentes todos los días: éstos, en efecto, "les dan los mismos buenos servicios que les proporcionan, en forma invisible, sus ángeles guardianes: instruirlos, consolarlos y procurarles la salvación". [226]En

[223] Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts.*
[224] Howard, *loc. cit.,* t. I, p. 157.
[225] *Ibid.,* t. II, pp. 382-401.
[226] Sermón citado en Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul.*

las casas de la Chanté, se vigila con sumo cuidado la ordenación de las vidas y de las conciencias, lo cual, conforme avanza el siglo XVIII aparece más claramente como la razón de ser de la internación. En 1765 se establece un nuevo reglamento para la Charité de Château-Thierry. En él está bien señalado que "el Prior visitará cuando menos una vez por semana a todos los prisioneros, uno tras otro y separadamente, para consolarlos, llamarlos a una conducta mejor, y asegurarse por sí mismo que son tratados como debe ser; el subprior lo hará todos los días". [227]

Todas estas prisiones del orden moral hubieran podido tener por emblema, aquel que Howard pudo leer aún en la casa de Maguncia: "Si se ha podido someter al yugo a los animales feroces, no debemos desesperar de corregir al hombre que se ha extraviado. " [228]Para la Iglesia católica, como para los países protestantes, el confinamiento representa, bajo la forma de un modelo autoritario, el mito de una felicidad social: una policía cuyo orden sería por completo transparente a los principios de la religión, y una religión cuyas exigencias estarían satisfechas, sin restricción, en las reglas de la policía y en los medios de constreñimiento que pueda ésta poseer. Hay en estas instituciones como una tentativa de demostrar que el orden puede adecuarse a la virtud. En este sentido, el "encierro" esconde, a la vez, una metafísica de la ciudad y una política de la religión. Reside, como un esfuerzo de síntesis tiránica, a medio camino entre el jardín de Dios de las ciudades que los hombres, expulsados del Paraíso, han levantado con sus manos. La casa de confinamiento en la época clásica es el símbolo más denso de esta "policía" que se concibe a sí misma como equivalente civil de la religión, para edificar una ciudad perfecta. Todos los temas morales del internamiento, ¿no están presentes en ese texto del *Tratado de policía* en que Delamare ve en la religión "la primera y la principal" de las materias de que se ocupa la policía? "Hasta se podría añadir la única si fuésemos lo bastante sabios para cumplir perfectamente con todos los deberes que ella nos prescribe. Entonces, sin otros cuidados, no habría ya corrupción en las costumbres; la templanza alejaría las enfermedades; la asiduidad al trabajo, la frugalidad y una sabia previsión procurarían todas las cosas necesarias para la vida; al expulsar la caridad a los vicios, se aseguraría la tranquilidad pública; la humildad y la sencillez suprimirían lo que hay de vano y de peligroso en las ciencias humanas; la buena fe reinaría en las ciencias y en las artes...; los pobres en fin, serían socorridos voluntariamente, y la mendicidad sería desterrada; verdad es que, siendo bien observada la religión, se realizarían todas las demás partes de la policía... Así, con mucha sabiduría, todos los legisladores han establecido la dicha así como la duración de los Estados sobre la Religión". [229]

El confinamiento es una creación institucional propia del siglo XVII. Ha tomado desde un principio tal amplitud, que no posee ninguna dimensión en común con el encarcelamiento tal y como podía practicarse en la Edad Media. Como medida económica y precaución social, es un invento. Pero en la historia de la

---

[227] *Cf.* Tardif, *loc. cit.,* p. 22.
[228] Howard, *loc. cit.,* t. I, p. 203.
[229] Delamare, *Traité de la police,* t. I, pp. 287-288.

sinrazón, señala un acontecimiento decisivo: el momento en que la locura es percibida en el horizonte social de la pobreza, de la incapacidad de trabajar, de la imposibilidad de integrarse al grupo; el momento en que comienza a asimilarse a los problemas de la ciudad. Las nuevas significaciones que se atribuyen a la pobreza, la importancia dada a la obligación de trabajar y todos los valores éticos que le son agregados, determinan la experiencia que se tiene de la locura, y la forma como se ha modificado su antiguo significado.

Ha nacido una sensibilidad, que ha trazado una línea, que ha marcado un umbral, que escoge, para desterrar. El espacio concreto de la sociedad clásica reserva una región neutral, una página en blanco donde la vida real de la ciudad se suspende: el orden no afronta ya el desorden, y la razón no intenta abrirse camino por sí sola, entre todo aquello que puede esquivarla, o que intenta negarla. Reina en estado puro, gracias a un triunfo, que se le ha preparado de antemano, sobre una sinrazón desencadenada. La locura pierde así aquella libertad imaginaria que la hacía desarrollarse todavía en los cielos del Renacimiento. No hacía aún mucho tiempo, se debatía en pleno día: era el *Rey Lear,* era *Don Quijote.* Pero en menos de medio siglo, se encontró recluida, y ya dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a la Razón, a las reglas de la moral y a sus noches monótonas.

III. EL MUNDO CORRECCIONAL

Del otro lado de los muros del internado no sólo se encuentran pobreza y locura, sino también rostros bastante más variados, y siluetas cuya estatura común no siempre es fácil de reconocer.

Es claro que el internado, en sus formas primitivas, ha funcionado como un mecanismo social, y que ese mecanismo ha trabajado sobre una superficie muy grande, puesto que se ha extendido desde las regulaciones mercantiles elementales hasta el gran sueño burgués de una ciudad donde reinara la síntesis autoritaria de la naturaleza y de la virtud. De ahí a suponer que el sentido del internado se reduzca a una oscura finalidad social que permita al grupo eliminar los elementos que le resultan heterogéneos o nocivos, no hay más que un paso. El internado será entonces la eliminación espontánea de los "asociales"; la época clásica habría neutralizado, con una eficacia muy segura —tanto más segura cuanto que ya no estaba ella ciega— aquellos mismos que, no sin vacilaciones ni peligro, nosotros distribuimos entre las prisiones, las casas correccionales, los hospitales psiquiátricos o los gabinetes de los psicoanalistas. Es eso, en suma, lo que ha querido mostrar, al principio del siglo, todo un grupo de historiadores, [230]al menos, si ese término no es exagerado. Si hubiesen sabido precisar el nexo evidente que une a la policía del internado con la política mercantil, es muy probable que hubiesen encontrado ahí un argumento suplementario en favor de su tesis: único, quizá, de peso, y que habría merecido un examen. Hubieran podido mostrar sobre qué fondo de sensibilidad social ha podido formarse la conciencia médica de la locura, y hasta qué punto le sigue estando atada, puesto que es esta sensibilidad la que sirve de elemento regulador cuando se trata de decidir entre un internamiento o una liberación.

En rigor, un análisis semejante supondría la persistencia inamovible de una locura ya provista de su eterno equipo psicológico, pero que habría requerido largo tiempo para ser expuesta en su verdad. Ignorada desde hacía siglos, o al menos mal conocida, la época clásica habría empezado a aprehenderla oscuramente como desorganización de la familia, desorden social, peligro para el Estado. Y poco a poco, esta primera percepción se habría organizado, y finalmente perfeccionado, en una conciencia médica que habría llamado enfermedad de la naturaleza lo que entonces sólo era reconocido en el malestar de la sociedad. Habría que suponer así una especie de ortogénesis que fuera desde la experiencia social hasta el conocimiento científico, y que progresara sordamente desde la conciencia de grupo hasta la ciencia positiva:

---

[230] El iniciador de esta interpretación fue Sérieux *(cf.* entre otros Sérieux y Libert. *Le Régime des aliénés en France au XVIIIE siècle,* Paris, 1914). El espíritu de estos trabajos también alentó a Philippe Chatelain *(Le Régime des aliénés et des anormaux aux XVII et XVIIIE siècles,* París, 1921), Marthe Henry *(La Salpêtrière sous l'Ancien Régime,* Paris, 1922), Jacques Vié (Les *Aliénés et* Correctionnaires *à Saint-Lazare aux XVIIE et XVIIIE siècles,* París, 1930), Hélène Bonnafous-Sérieux *(La Charité de Senlis,* Paris, 1936), René Tardif *(La Charité de Château-Thierry,* Paris, 1939). Se trataba, aprovechando los trabajos de Funck-Brentano, de "rehabilitar" al internamiento del Antiguo Régimen, y de demoler el mito de que la Revolución había liberado a los locos, mito que había sido constituido por Pinel y Esquirol, y que aún estaba vivo a fines del siglo XIX en las obras de Sémelaigne, de Paul Bru, de Louis Boucher, de Emile Richard.

aquélla no sería más que la forma encubierta de ésta, y una especie de su vocabulario balbuciente. La experiencia social, conocimiento aproximado, sería de la misma naturaleza que el conocimiento mismo, y ya en camino hacia su perfección. [231]Por el hecho mismo, el objeto del saber le es pre-existente, puesto que él es el que estaba aprehendido, antes de ser rigurosamente filtrado por una ciencia positiva: en su solidez intemporal, él mismo pertenece al abrigo de la historia, retirado en una verdad que sigue, adormecida, hasta el total despertar de la positividad.

Pero no es seguro que la locura haya esperado, recogida en su identidad inmóvil, al gran logro de la psiquiatría, para pasar de una existencia oscura a la luz de la verdad. No es seguro, por otra parte, que fuese a la locura, ni aun implícitamente, a la que enfocaban las medidas del internamiento. No es seguro, finalmente, que al hacer nuevamente, en el umbral de la época clásica, el antiquísimo gesto de la segregación, el mundo moderno haya deseado eliminar a aquellos que —sea mutación espontánea, sea variedad de especie— se manifestaban como "asociales". Que en los internados del siglo XVIII podamos encontrar una similitud ton nuestro personaje contemporáneo del asocial es un hecho, pero que probablemente no sea más que un resultado, pues ese personaje ha sido conjurado por el gesto misino de la segregación. Ha llegado el día en que este hombre, partido de todos los países de Europa hacia un mismo exilio, a mediados del siglo XVII, ha sido reconocido como un extraño a la sociedad que lo había expulsado, irreductible a sus exigencias; entonces, para la mayor comodidad de nuestro espíritu, se ha convertido en el candidato indiferenciado a todas las prisiones, a todos los asilos, a todos los castigos. No es, en realidad, más que el esquema de exclusiones sobrepuestas.

Ese gesto que proscribe es tan súbito como el que había aislado a los leprosos; pero, como en el caso de aquél, su sentido no puede obtenerse de su resultado. No se había expulsado a los leprosos para contener el contagio; hacia 1657, no se ha internado a la centésima parle de la población de París para librarse de los "asociales". El gesto, sin duda, tenía otra profundidad: no aislaba extraños desconocidos, y durante largo tiempo esquivados por el hábito; los creaba, alterando rostros familiares en el paisaje social, para hacer de ellos rostros extraños que nadie reconocía ya. Provocaba al extraño ahí mismo donde no lo había presentido; rompía la trama, destrababa familiaridades; *por* él, hay algo del hombre que ha quedado fuera de su alcance, que se ha alejado indefinidamente en nuestro horizonte. En una palabra, puede decirse que ese gesto fue creador de alienación.

En ese sentido, rehacer la historia de ese proceso de ostracismo es hacer la arqueología de una alienación. Lo que se trata entonces de determinar no es qué categoría patológica o policíaca fue así enfocada, lo que siempre supone esta alienación ya dada; lo que hace falta saber es cómo se realizó ese gesto, es decir, qué operaciones se equilibran en la totalidad que él forma, de qué horizontes diversos venían aquellos que han partido juntos bajo el golpe de la

[231] Es curioso notar que ese prejuicio de método es común, con toda su ingenuidad, en los autores de los que hablamos, y en la mayoría de los marxistas cuando tocan la historia de las ciencias.

misma segregación, y qué experiencia hacía de sí mismo el hombre clásico en el momento en que algunos de sus perfiles más familiares comenzaban a perder, para él, su familiaridad, y su parecido a lo que reconocía de su propia imagen. Si ese decreto tiene un sentido, por el cual el hombre moderno ha encontrado en el loco su propia verdad *alienada,* es en la medida en que fue constituido, mucho antes de que se apoderara de él y lo simbolizara, ese campo de la alienación de donde el loco se encontró expulsado, entre tantas otras figuras que para nosotros ya no tienen parentesco con él. Ese campo ha sido circunscrito realmente por el espacio del internado; y la manera en que ha sido formado debe indicarnos cómo se constituyó la experiencia de la locura.

Una vez consumado sobre toda la superficie de Europa el gran Encierro, ¿qué se encuentra en esas ciudades de exilio que se construían a las puertas de las ciudades? ¿A quién se encuentra, haciendo compañía, y como una especie de parentesco, a los locos que ahí se internan, de donde tendrán tanto trabajo para librarse a fines del siglo XVIII?

Un censo del año 1690 enumera más de 3 mil personas en la Salpêtrière. Una gran parte está compuesta de indigentes, vagabundos y mendigos. Pero en los "cuarteles" hay elementos diversos, cuyo internamiento no se explica, o al menos no completamente, por la pobreza: en Saint-Théodore 41 prisioneros por cartas con orden del rey; 8 "gentes ordinarias" en la prisión; 20 "viejas chochas" en Saint-Paul; el ala de la Madeleine contiene 91 "viejas chochas o impedidas"; el de Sainte-Geneviève, 80 "viejas seniles"; el de Saint-Levège, 72 personas epilépticas; en Saint-Hilaire se ha alojado a 80 mujeres en su segunda infancia; en Sainte-Catherine, 69 "¡nocentes deformes y contrahechas"; las locas se reparten entre Sainte-Elizabeth, Sainte-Jeanne y los calabozos, según que tengan solamente "el espíritu débil", que su locura se manifieste por intervalos o que se trate de locas violentas. Finalmente, 22 "muchachas incorregibles" han sido internadas, por esta razón misma, en la correccional. [232]

Esta enumeración sólo tiene valor de ejemplo. La población es igualmente variada en Bicêtre, hasta el punto de que en 1737 se intenta una repartición racional en cinco "empleos"; en el primero, el manicomio, los calabozos, las jaulas y las celdas para aquellos a quienes se encierra por carta del rey; los empleos segundo y tercero están reservados a los "pobres buenos", así como a los "paralíticos grandes y pequeños"; los alienados y los locos van a parar al cuarto; el quinto grupo es de quienes padecen enfermedades venéreas, convalecientes e hijos de la corrección. [233]Al visitar la casa de trabajo de Berlín, en 1781, Howard encuentra allí mendigos, "perezosos", "bribones y libertinos", "impedidos y criminales", "viejos indigentes y niños". [234]Durante siglo y medio, en toda Europa, el internado desarrolla su monótona función. Allí las faltas se nivelan, los sufrimientos son paliados. Desde 1650 hasta la época de Tuke, de Wagnitz y de Pinel, los Hermanos de San Juan de Dios, los Congregacionistas de San Lázaro, los Guardianes de Bedlam, de Bicêtre, de las *Zuchthäusern,*

---

[232] *Cf.* Marthe Henry, *op. cit., Cassino.*
[233] *Cf.* Bru, *Histoire de Bicêtre,* París, 1890, pp. 25-26.
[234] Howard, *loc. cit.,* I, pp. 169-170.

declinan a lo largo de sus registros las letanías del internado: "depravado", "imbécil", "pródigo", "impedido", "desequilibrado", "libertino", "hijo ingrato", "padre disipado", "prostituida", "insensato". [235]Entre todos ellos, ningún indicio de diferencia: el mismo deshonor abstracto. Más tarde nacerá el asombro de que se haya encerrado a enfermos, que se haya confundido a los locos con los criminales. Por el momento, estamos en presencia de un hecho uniforme.

Hoy, las diferencias son claras para nosotros. La conciencia indistinta que los confunde nos produce el efecto de ignorancia. Y, sin embargo, es un hecho positivo. Manifiesta, a lo largo de toda la época clásica, una experiencia original e irreductible; designa un dominio extrañamente cerrado a nosotros, extrañamente silencioso, si se piensa que ha sido la primera patria de la locura moderna. No es a nuestro saber al que debemos interrogar sobre lo que nos parece ignorancia, sino, antes bien, a esta experiencia sobre lo que sabe de ella misma y lo que ha podido formular. Veremos entonces en qué familiaridades se ha hallado presa la locura, de las que, poco a poco, se ha liberado, sin romper, sin embargo con parentescos tan peligrosos. Pues el internado no sólo ha desempeñado un papel negativo de exclusión, sino también un papel positivo de organización. Sus prácticas y sus reglas han constituido un dominio de experiencia que ha tenido su unidad, su coherencia y su función. Ha acercado, en un campo unitario, personajes y valores entre los cuales las culturas precedentes no habían percibido ninguna similitud. Imperceptiblemente, los ha encaminado hacia la locura, preparando una experiencia —la nuestra— en que se caracterizaran como ya integrados al dominio de pertenencia de la alienación mental. Para que se hicieran esos acercamientos, se ha requerido toda una organización del mundo ético, nuevos puntos de separación entre el bien y el mal, entre el reconocido y el condenado, y el establecimiento de nuevas normas en la integración social. El internamiento no es más que el fenómeno de ese trabajo, hecho en profundidad, que forma cuerpo con todo el conjunto de la cultura clásica. Hay, en efecto, ciertas experiencias que el siglo XVI había aceptado o rechazado, que había formulado o, por el contrario, dejado al margen y que, ahora, el siglo XVII va a retomar, agrupar y prohibir de un solo gesto, para enviarlas al exilio donde tendrán como vecina a la locura, formando así un mundo uniforme de la Sinrazón. Pueden resumirse esas experiencias diciendo que tocan, todas, sea a la sexualidad en sus relaciones con la organización de la familia burguesa, sea a la profanación en sus relaciones con la nueva concepción de lo sagrado y de los ritos religiosos, sea al "libertinaje", es decir, a las nuevas relaciones que están instaurándose entre el pensamiento libre y el sistema de las pasiones. Esos tres dominios de experiencia forman, con la locura, en el espacio del internado un mundo homogéneo que es donde la alienación mental tomará el sentido que nosotros conocemos. Al fin del siglo XVIII, será ya evidente —con una de esas evidencias no formuladas— que ciertas formas de pensamiento "libertino", como el de Sade, tienen algo que ver con el delirio y la locura; con la misma facilidad se admitirá que magia, alquimia, prácticas de profanación y aun ciertas formas de sexualidad están directamente

---

[235] *Cf.* en el Apéndice. *État des personnes détenues à Saint-Lazare; et Tableau des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général.*

emparentadas con la sinrazón y la enfermedad mental. Todo ello contará entre el número de los grandes signos de la locura, y ocupará un lugar entre sus manifestaciones más esenciales. Pero para que se constituyan esas unidades, significativas a nuestros ojos, ha sido necesaria esa inversión, lograda por el clasicismo, en las relaciones que sostiene la locura con todo el dominio de la experiencia ética.

Desde los primeros meses del internado, padecen enfermedades venéreas pertenecen, por pleno derecho, al Hôpital Général. Los hombres son enviados a Bicêtre; las mujeres, a la Salpêtrière. Hasta llegó a prohibirse a los médicos del Hotel-Dieu recibirlos y cuidarlos. Y si, por excepción, se aceptan allí mujeres embarazadas, éstas no deberán esperar ser tratadas como las otras; no se les dará, para el parto, más que un aprendiz de cirujano. Así pues, el Hôpital Général debe recibir a los "favorecidos", pero no los acepta sin formalidades; hay que pagar su deuda a la moral pública, y hay que prepararse, por los caminos del castigo y de la penitencia, a volver a una comunión de la que han sido excluidos por el pecado. Así, se podrá ser admitido en el ala del "gran mal", sin un testimonio: no billete de confesión, sino certificado de castigo. De esta manera, después de deliberación, se ha decidido en la oficina del Hospital General en 1679: "Todos aquellos que se encuentran atacados de un mal venéreo no serán recibidos allí más que a condición de estar sometidos a la corrección, ante todo, y azotados, lo que será certificado en su certificado de salida. " [236]

Originalmente, quienes padecían enfermedades venéreas no habían sido tratados de manera distinta de las víctimas de los otros grandes males, como "el hambre, la peste, y otras plagas" que, según Maximiliano en la Dieta de Worms, en 1495, habían sido enviados por Dios para castigo de los hombres. Castigo que sólo tenía un valor universal y no sancionaba ninguna inmoralidad particular. En París las víctimas del "Mal de Nápoles" eran recibidas en el Hôtel-Dieu; como en todos los demás hospitales del mundo católico, sólo tenían que hacer una confesión: en ello, corrían la misma suerte que cualquier enfermo. Fue al final del Renacimiento cuando se les empezó a ver de otra manera. Si hemos de creer a Thierry de Héry, ninguna causa generalmente alegada, ni el aire corrompido, ni la infección de las aguas pueden explicar semejante enfermedad: "Para ello hemos de remitir su origen a la indignación y el permiso del creador y dispensador de todas las cosas, el cual, para castigar la voluptuosidad de los hombres, demasiado lasciva, petulante y libidinosa, ha permitido que entre ellos reine tal enfermedad, en venganza y castigo del enorme pecado de la lujuria. Así, Dios ordenó a Moisés arrojar polvos al aire, en presencia del Faraón, a fin de que en toda la tierra de Egipto los hombres y otros animales quedaran cubiertos de apostemas. " [237]Había más de 200 enfermos de esta especie en el Hôtel-Dieu cuando se decidió excluirlos, cerca de 1590. Ahí los tenemos, ya proscritos, partiendo rumbo al exilio, que no es exactamente un aislamiento terapéutico, sino una segregación. Se les abrigó al principio muy cerca de Notre-Dame, en algunas cabañas de tablas. Después

[236] Deliberación del Hospital General, *Histoire de l'Hôpital général.*
[237] Thierry de Héry, *La Méthode curative de la maladie vénérienne,* 1569, pp. 3 y 4.

fueron exiliados, en el extremo de la ciudad, en Saint-Germain-des-Prés; pero costaba mucho mantenerlos, y creaban desorden. Fueron admitidos nuevamente, no sin dificultad, en las salas del Hôtel-Dieu, hasta que finalmente encontraron un lugar de asilo entre los muros de los hospitales generales. [238]

Fue entonces y sólo entonces cuando se codificó todo ese ceremonial en que se unían, con una misma intención purificadora, los latigazos, las meditaciones tradicionales y los sacramentos de penitencia. La intención del castigo, y del castigo individual, se vuelve entonces muy precisa. La plaga ha perdido su carácter apocalíptico; designa, muy localmente, una culpabilidad. Más aún, el "gran mal" no provoca esos ritos de purificación más que si su origen está en los desórdenes del corazón, y si se le puede atribuir al pecado definido por la deliberada intención de pecar. El reglamento del Hôpital Général no deja lugar a ningún equívoco: las medidas prescritas no valen "desde luego" más que para "aquellos o aquellas que habrán sufrido ese mal por su desorden o desenfreno, y no para aquellos que lo habrán contraído mediante el matrimonio o de otro modo, como una mujer por el marido, o la nodriza por el niño". [239]El mal ya no es concebido en el estilo del mundo; se refleja en la ley transparente de una lógica de las intenciones.

Hechas esas distinciones, y aplicados los primeros castigos, se acepta en el hospital a los que padecen enfermedades venéreas. A decir verdad, se les amontona allí. En 1781, 138 hombres ocuparán 60 lechos del ala Saint-Eustache de Bicêtre; la Salpêtrière disponía de 125 lechos en la Misericordia, para 224 mujeres. Se deja morir a quienes se hallan en la extremidad última. A los otros se les aplican los "Grandes Remedios": nunca más y rara vez menos de seis semanas de cuidados; muy naturalmente, todo comienza por una sangría, seguida inmediatamente por una purga. Se dedica entonces una semana a los baños, a razón de dos horas diarias, aproximadamente; después, nuevas purgas y, para cerrar esta primera fase del tratamiento, se impone una buena y completa confesión. Las fricciones con mercurio pueden comenzar entonces, con toda su eficacia; se prolongan durante un mes, al cabo del cual dos purgas y una sangría deben arrojar los últimos humores morbíficos. Se destinan entonces 15 días a la convalecencia. Después de quedar definitivamente en regla con Dios, se declara curado al paciente, y dado de alta.

Esta "terapéutica" revela asombrosos paisajes imaginarios, y sobre todo una complicidad de la medicina y de la moral, que da todo su sentido a esas prácticas de la purificación. En la época clásica, la enfermedad venérea se ha convertido en impureza, más que en enfermedad; a ella se deben los males físicos. La percepción médica está subordinada a esta intuición ética. Y a menudo, queda borrada por ella; si hay que cuidar el cuerpo para hacer desaparecer el contagio, se debe castigar la carne, pues es ella la que nos une al pecado; y no sólo castigarla, sino ejercitarla y lacerarla, no tener miedo de

[238] A los cuales hay que añadir el Hospital del Midi. *Cf.* Pignot, *L'Hôpital du Midi et ses origines,* París, 1885.
[239] *Cf. Histoire de l'Hôpital général.*

dejar en ella rastros dolorosos, puesto que la salud, demasiado fácilmente, transforma nuestros cuerpos en ocasiones de pecar. Se atiende la enfermedad, pero se arruina la salud, favorecedora de la falta: "¡Ay!, no me asombro de que un San Bernardo temiera a la salud perfecta de sus religiosos; él sabía a dónde nos lleva si no se sabe castigar el cuerpo como el apóstol, y reducirlo a servidumbre mediante mortificaciones, ayuno, oraciones. " [240]El "tratamiento" de las enfermedades venéreas es de este tipo: es, al mismo tiempo, una medicina contra la enfermedad y contra la salud, en favor del cuerpo, pero a expensas de la carne. Es ésta una idea de consecuencias para comprender ciertas terapéuticas aplicadas, por desplazamiento, a la locura, en el curso del siglo XIX. [241]

Durante 150 años, los enfermos venéreos van a codearse con los insensatos en el espacio de un mismo encierro; y van a dejarles por largo tiempo cierto estigma donde se traicionará, para la conciencia moderna, un parentesco oscuro que les asigna la misma suerte y los coloca en el mismo sistema de castigo. Las famosas "Casas Pequeñas" de la "calle de Sèvres estaban casi exclusivamente reservadas a los locos y a los enfermos venéreos, y esto hasta el final del siglo XVIII. [242]Ese parentesco entre las penas de la locura y el castigo de los desenfrenados no es un resto de arcaísmo en la conciencia europea. Por el contrario, se ha definido en el umbral del mundo moderno, puesto que es el siglo XVII el que la ha descubierto casi completamente. Al inventar, en la geometría imaginaria de su moral, el espacio del internamiento, la época clásica acababa de encontrar a la vez una patria y un lugar de redención comunes a los pecados contra la carne y a las faltas contra la razón. La locura va a avecindarse con el pecado, y quizá sea allí donde va a anudarse, para varios siglos, este parentesco de la sinrazón y de la culpabilidad que el alienado aún hoy experimenta como un destino y que el médico descubre como una verdad de naturaleza. En este espacio ficticio creado por completo en pleno siglo XVII, se han constituido alianzas oscuras que más de cien años de psiquiatría llamada "positiva" no han logrado romper, en tanto que se han anudado por primera vez, muy recientemente, en la época del racionalismo.

Es extraño, justamente, que sea el racionalismo el que haya autorizado esta confusión del castigo y del remedio, esta casi identidad del gesto que castiga y del que cura. Supone cierto tratamiento que, en la articulación precisa de la medicina y de la moral, será, a la vez, una anticipación de los castigos eternos y un esfuerzo hacia el restablecimiento de la salud. Lo que se busca, en el fondo, es la treta de la razón médica que hace el bien haciendo el mal. Y esta búsqueda, sin duda, es lo que debe descifrarse bajo esta frase que San Vicente de Paúl hizo inscribir a la cabeza de los reglamentos de Saint-Lazare, a la vez promesa y amenaza para todos los prisioneros: "Considerando que sus

---

[240] Bossuet, *Traité de la concupiscence,* cap. V, en *Bossuet. Textos escogidos,* por H. Bremond, París, 1913, t. III, p. 183.
[241] En particular, en la forma de sedantes morales de Guislain.
[242] *État abrégé de la dépense annuelle des Petites-Maisons.* "Las 'petites maisons' contienen 500 pobres viejos seniles, 120 pobres enfermos de la tiña, 100 pobres enfermos de viruela, 80 pobres locos insensatos. " Hecho el 17 de febrero de 1664, por Monseñor de Harlay (B. N., ms. 18660).

sufrimientos temporales no los eximirán de los eternos... "; sigue entonces todo el sistema religioso de control y de represión que, al inscribir los sufrimientos temporales en este orden de la penitencia siempre reversibles en términos de eternidad, puede y debe eximir al pecador de las penas eternas. La coacción humana ayuda a la justicia divina, esforzándose por hacerla inútil. La represión adquiere así una eficacia doble, en la curación de los cuerpos y en la purificación de las almas. El internamiento hace posibles, así, esos remedios morales —castigos y terapéuticas— que serán la actividad principal de los primeros asilos del siglo XIX, y de los que Pinel, antes de Leuret, dará la fórmula, asegurando que a veces es bueno "sacudir fuertemente la imaginación de un alienado, e imprimirle un sentimiento de terror". [243]

El tema de un parentesco entre medicina y moral es, sin duda, tan viejo como la medicina griega. Pero si el siglo XVII y el orden de la razón cristiana lo han inscrito en sus instituciones, es en la forma menos griega que pueda imaginarse: en la forma de represión, coacción, y obligación de salvarse.

El 24 de marzo de 1726, el teniente de policía Hérault, ayudado de "los señores que ocupan el sitio presidencial del Châtelet de París", hace público un juicio al término del cual "Esteban Benjamín Deschauffours queda declarado debidamente convicto y confeso de haber cometido los crímenes de sodomía mencionados en el proceso. Para reparación, y otras cosas, el citado Deschauffours queda condenado a ser quemado vivo en la Place de Grève, y sus cenizas, en seguida, serán arrojadas al viento; sus bienes serán adquiridos y confiscados por el rey". La ejecución tuvo lugar el mismo día. [244]Fue, en Francia, uno de los últimos castigos capitales por hecho de sodomía. [245]Pero ya la conciencia contemporánea se indignaba bastante por esta severidad para que Voltaire guardara el recuerdo en el momento de redactar el artículo "Amor Socrático" del *Diccionario filosófico.* [246]En la mayoría de los casos la sanción, si no es la relegación en provincia, es el internamiento en el Hospital, o en una casa de detención. [247]

Esto constituye una singular atenuación del castigo, si se la compara con la vieja pena, *ignis et incendium,* que aún prescribían leyes no abolidas, según las cuales "quienes caigan en ese crimen serán castigados por el fuego vivo. Esta pena que ha sido adoptada por nuestra jurisprudencia se aplica igualmente a mujeres y a hombres". [248]Pero lo que da su significado particular a esta nueva indulgencia para la sodomía, es la condenación moral, y la sanción del escándalo que empieza a castigar a la homosexualidad, en sus expresiones sociales y literarias. La época en que, por última vez, se quema a los sodomitas, es precisamente la época en que, con el final del "libertinaje

---

[243] Pinel, *Traité médico-philosophique,* p. 207.
[244] Arsenal, ms. 10918, f° 173.
[245] Todavía hubo algunas condenaciones de ese género. Puede leerse en las memorias del marqués de Argenson: "En estos días se han quemado a dos convictos de sodomía" *(Mémoires et Journal,* t. VI, p. 227).
[246] *Dictionnaire philosophique (Œuvres complètes),* t. XVII, p. 183, nota I.
[247] Catorce expedientes del Arsenal —o sea cerca de 4 mil casos— están consagrados a esas medidas policíacas de orden menor; se les encuentra en los números 10254-10267.
[248] *Cf.* Chauveau y Helie, *Théorie du Code pénal,* t. IV, nº 1507.

erudito", desaparece todo un lirismo homosexual que la cultura del Renacimiento había soportado perfectamente. Se tiene la impresión de que la sodomía entonces condenada, por la misma razón que la magia y la herejía, y en el mismo contexto de profanación religiosa, [249]ya no es condenada ahora sino por razones morales, y al mismo tiempo que la homosexualidad. Es ésta la que, en adelante, se convierte en circunstancia mayor de la condenación, viniendo a añadirse a las prácticas de la sodomía, al mismo tiempo que nacía, ante el sentimiento homosexual, una sensibilidad escandalizada. [250]Se confunden entonces dos experiencias que habían estado separadas: las prohibiciones sagradas de la sodomía, y los equívocos amorosos de la homosexualidad. Una misma fuerza de condenación rodea la una y la otra, y traza una línea divisoria enteramente nueva en el dominio del sentimiento. Se forma así una unidad moral, liberada de los antiguos castigos, nivelada en el internamiento, y próxima ya a las formas modernas de la culpabilidad. [251]La homosexualidad, a la que el Renacimiento había dado libertad de expresión, en adelante entrará en el silencio, y pasará al lado de la prohibición, heredando viejas condenaciones de una sodomía en adelante desacralizada.

Quedan así instauradas nuevas relaciones entre el amor y la sinrazón. En todo el movimiento de la cultura platónica, el amor había estado repartido según una jerarquía de lo sublime que lo emparentaba, según su nivel, fuese a una locura ciega del cuerpo, fuese a la gran embriaguez del alma en que la Sinrazón se encuentra capacitada para saber. Bajo sus formas diferentes, amor y locura se distribuían en las diversas regiones de las gnosis. La época moderna, a partir del clasicismo, establece una opción diferente: el amor de la razón y el de la sinrazón. La homosexualidad pertenece al segundo. Y así, poco a poco, ocupa un lugar entre las estratificaciones de la locura. Se instala en la sinrazón de la época moderna, colocando en el núcleo de toda sexualidad la exigencia de una elección, donde nuestra época repite incesantemente su decisión. A las luces de su ingenuidad, el psicoanálisis ha visto bien que toda locura tiene sus raíces en alguna sexualidad perturbada; pero eso sólo tiene sentido en la medida en que nuestra cultura, por una elección que caracteriza su clasicismo, ha colocado la sexualidad sobre la línea divisoria de la sinrazón. En todos los tiempos, y probablemente en todas las culturas, la sexualidad ha sido integrada a un sistema de coacción; pero sólo en la nuestra, y desde fecha relativamente reciente, ha sido repartida de manera así de rigurosa entre la Razón y la Sinrazón, y, bien pronto, por vía de consecuencia y de degradación, entre la salud y la enfermedad, entre lo normal y lo anormal.

Siempre en esas categorías de la sexualidad, habría que añadir todo lo que

---

[249] En los procesos del siglo XV, la acusación de sodomía va siempre acompañada de la de herejía (la herejía por excelencia, el catarismo). *Cf.,* el proceso de Gilles de Rais. Se encuentra la misma acusación en los procesos de hechicería. *Cf.* De Lancret, *Tableau de l'inconstance des mauvais anges,* París, 1612.

[250] En el caso de la Sra. Drouet, y de la Srta. de Parson, se tiene un ejemplo típico de ese carácter agravante de la homosexualidad, por relación a la sodomía, Arsenal, ms. 11183.

[251] Esa nivelación se manifiesta por el hecho de que la sodomía queda incluida por la ordenanza de 1670 entre los "casos reales", lo que no es señal de su gravedad, sino del deseo que se tenía de retirar su conocimiento a los "parlamentos, que aún tendían a aplicar las antiguas reglas del derecho medieval".

toca a la prostitución y al desenfreno. Es allí, en Francia, donde se recluta toda la gente que pulula en los hospitales generales. Como lo explica Delamare, en su *Tratado de la Policía,* "hacía falta un remedio potente para librar al público de esta corrupción, y no fue posible encontrar uno mejor, ni más rápido, ni más seguro, que una casa disciplinaria para encerrarlos y hacerles vivir allí bajo una disciplina proporcionada a su sexo, a su edad, a su falta". [252]

El teniente de policía tiene el derecho absoluto de hacer detener sin procedimiento a toda persona que se dedique al desenfreno público, hasta que intervenga la sentencia del Châtelet, que es inapelable. [253]Pero todas esas medidas se toman solamente si el escándalo es público, o si el interés de las familias puede verse comprometido: se trata, antes que nada, de evitar que sea dilapidado el patrimonio, o que pase a manos indignas. [254]En un sentido, el internamiento y todo el régimen policíaco que lo rodea sirven para controlar cierto orden de la estructura familiar, que vale a la vez de regla social y de norma de la razón. [255]La familia, con sus exigencias, se convierte en uno de los criterios esenciales de la razón; y es ella, antes que nada, la que exige y obtiene el internamiento.

Asistimos en esta época a la gran confiscación de la ética sexual por la moral de la familia, confiscación que no se ha logrado sin debate ni reticencia. Durante largo tiempo el movimiento "precioso" le ha opuesto un rechazo cuya importancia moral es considerable, aun si su efecto será precario y pasajero: el esfuerzo por reanimar los ritos del amor cortés y mantener su integridad por encima de las obligaciones del matrimonio, la tentativa de establecer al nivel de los sentimientos una solidaridad y como una complicidad siempre prestas a superar los vínculos de la familia, finalmente habían de fracasar ante el triunfo de la moral burguesa. El amor queda desacralizado por el contrato. Bien lo sabe Saint-Évremond, que se burla de las preciosas para quienes "el amor aún es un dios...; no excita pasión en sus almas: forma allí una especie de religión". [256]Pronto desaparece esta inquietud ética que había sido común al espíritu cortés y al espíritu precioso, y a la cual Moliere responde, por su clase y por los siglos futuros: "El matrimonio es una cosa santa y sagrada, y es propio de las gentes honradas comenzar por allí. " Ya no es el amor lo sagrado, sino sólo el matrimonio, y ante notario: "No hacer el amor más que haciendo el contrato de matrimonio. " [257]La institución familiar traza el círculo de la razón; más allá amenazan todos los peligros del insensato; el hombre es allí víctima

---

[252] Delamare, *Traite de la police,* t. I, p. 527.

[253] A partir de 1715, se puede apelar al Parlamento en los casos de sentencia del teniente de policía; pero esta posibilidad no pasó de ser muy teórica.

[254] Por ejemplo, se interna a una Sra. Loriot, pues "el desventurado Chartier casi ha abandonado a su mujer, a su familia y a sus deberes para entregarse por completo a esta desventurada criatura que ya le ha costado la mayor parte de sus bienes" *(Notes de R. d'Argenson,* París, 1866, p. 3).

[255] El hermano del obispo de Chartres es internado en San Lázaro: "Era de un carácter de espíritu tan bajo, y había nacido con inclinaciones tan indignas de su cuna que se podía temer todo. Decía, según afirmaba, que quería casarse con la nodriza de Monseñor, su hermano" (B. N., Clairambault, 986).

[256] Saint-Evremond, *Le Cercle, in Œuvres,* 1753, t. II, p. 86.

[257] *Les précieuses ridicules,* esc. v.

de la sinrazón y de todos sus furores. "¡Ay de la tierra de donde sale continuamente una humareda tan espesa, vapores tan negros que se elevan de esas pasiones tenebrosas, y que nos ocultan el cielo y la luz! De donde parten también las luces y los rayos de la justicia divina contra la corrupción del género humano. " [258]Las viejas formas del amor occidental son sustituidas por una sensibilidad nueva: la que nace de la familia y en la familia; excluye, como propio del orden de la sinrazón, todo lo que no es conforme a su orden o a su interés. Ya podemos escuchar las amenazas de madame Jourdain: "Estáis loco, esposo mío, con todas vuestras fantasías"; y más adelante: "Son mis derechos los que defiendo, y tendré de mi lado a todas las mujeres. " [259]Ese propósito no es vano; la promesa será cumplida; un día la marquesa de Espart podrá exigir la interdicción de su marido por las solas apariencias de una relación contraria a los intereses de su patrimonio; a los ojos de la justicia, ¿no ha perdido él la razón?[260] Desenfreno, prodigalidad, relación inconfesable, matrimonio vergonzoso se cuentan entre los motivos más frecuentes del internamiento.

Ese poder de represión que no es ni completamente de la justicia ni exactamente de la religión, ese poder que ha sido adscrito directamente a la autoridad real, no representa en el fondo lo arbitrario del despotismo, sino el carácter en adelante riguroso de las exigencias familiares. El internamiento ha sido puesto por la monarquía absoluta a discreción de la familia burguesa. [261]Moreau lo dice sin ambages en su *Discurso Sobre la Justicia,* en 1771: "Una familia ve crecer en su seno un individuo cobarde, dispuesto a deshonrarla. Para sustraerlo al fango, la familia se apresura a prevenir, por su propio juicio, al de los tribunales, y esta deliberación familiar es un aviso que el soberano debe examinar favorablemente. " [262]Es tan sólo a fines del siglo XVIII, bajo el ministerio de Breteuil, cuando la gente empieza a levantarse contra el principio mismo, y cuando el poder monárquico trata de romper su solidaridad con las exigencias de la familia. Una circular de 1784 declara: "Que una persona mayor se envilezca por un matrimonio vergonzoso o se arruine mediante gastos inconsiderados, o se entregue a los excesos del desenfreno y viva en la crápula, nada de todo eso me parece constituir motivo lo bastante fuerte para privar de su libertad a quienes están *sui juris.* [263]En el siglo XIX, el conflicto del individuo con su familia se convertirá en asunto privado, y tomará entonces apariencia de problema psicológico. Durante todo el periodo del internamiento, ha sido, por el contrario, cuestión que tocaba al orden público; ponía en causa una especie de estatuto moral universal; toda la ciudad estaba interesada en el rigor de la estructura familiar. Quien atentara contra ella cala en el mundo de la

---

[258] Bossuet, *Traité de la concupiscence,* cap. IV (textos escogidos por H. Bremond, t. III, p. 180).
[259] *Le Bourgeois Gentilhomme,* acto III, esc. III, y acto IV, esc. iv.
[260] Balzac, *L'Interdiction, La Comédie humaine,* ed. Conard, t. VII, pp. 135 *ss.*
[261] Un lugar de internamiento entre muchos otros: "Todos los parientes del llamado Noël Robert Huet... han tenido el honor de hacer ver muy humildemente a vuestra grandeza que consideran una desdicha ser parientes del llamado Huet, que nunca ha valido nada, ni ha querido siquiera hacer nada, dándose por completo al desenfreno, frecuentando malas compañías, que podrían llevarle a deshonrar a su familia, y su hermana, que aún no tiene dote" (Arsenal, ms. 11617, f° 101).
[262] Citado en Pietri, *La Réforme de l'État au XVIIIIE siècle,* París, 1935, p. 263.
[263] Circular de Breteuil, citado en Funck-Brentano, *Les Lettres de cachet,* Paris, 1903.

sinrazón. Y, al convertirse así en forma principal de la sensibilidad hacia la sinrazón, la familia podrá constituir un día el lugar de los conflictos de donde nacen las diversas formas de la locura.

Cuando la época clásica internaba a todos los que, por la enfermedad venérea, la homosexualidad, el desenfreno, la prodigalidad, manifestaban una libertad sexual que había podido condenar la moral de las épocas precedentes, pero sin pensar jamás en asimilar, de lejos o de cerca, a los insensatos, se operaba una extraña revolución moral: descubría un común denominador de sinrazón en experiencias que durante largo tiempo habían permanecido muy alejadas unas de otras. Agrupaba todo un conjunto de conductas condenadas, formando una especie de halo de culpabilidad alrededor de la locura. La psicopatología tendrá una tarea fácil al descubrir esta culpabilidad mezclada a la enfermedad mental, puesto que habrá sido colocada allí precisamente por este oscuro trabajo preparatorio que se ha desarrollado a todo lo largo del clasicismo. ¡Tan cierto es que nuestro conocimiento científico y médico de la locura reposa implícitamente sobre la constitución anterior de una experiencia ética de la sinrazón!

Los hábitos del internamiento traicionan otro reagrupamiento: el de todas las categorías de la profanación.

En los registros llegan a encontrarse notas como ésta: "Uno de los hombres más furiosos y sin ninguna religión, que no asistía a misa ni cumplía con ningún deber de cristiano, que juraba el santo nombre de Dios con imprecación, afirmando que no existe y que, de haber uno, él lo atacaría, espada en mano. "[264]Antaño, semejantes furores habrían llevado consigo todos los peligros del blasfemo, y los presagios de la profanación: habrían tenido su sentido y su gravedad en el horizonte de lo sagrado. Durante largo tiempo la palabra, en sus usos y sus abusos, había estado demasiado ligada a las prohibiciones religiosas para que una violencia de ese género no se hallara muy cerca del sacrilegio. Y precisamente a mediados del siglo XVI, las violencias de palabra y de gesto comportan aún viejos castigos religiosos: picota, incisión de los labios con hierro candente, después ablación de la lengua y, finalmente, en caso de reincidencia, la hoguera. La reforma y las luchas religiosas sin duda han vuelto relativa la blasfemia; la línea de las profanaciones ya no constituye una frontera absoluta. Durante el reinado de Enrique IV sólo se establece una manera imprecisa de enmienda, después "castigos ejemplares y extraordinarios". Pero la Contrarreforma y los nuevos rigores religiosos obtienen un regreso a los castigos tradicionales, "según la enormidad de las palabras profesadas". [265]Entre 1617 y 1649 hubo 34 ejecuciones capitales por causa de blasfemia. [266]

Pero he aquí la paradoja: sin que la severidad de las leyes se relaje en manera alguna, [267]no hubo de 1653 a 1661 más que 14 condenaciones públicas, siete

[264] Arsenal, ms. 10135.
[265] Ordenanza del 10 de noviembre de 1617 (Delamare, *Traité de la police,* I, pp. 549-550).
[266] *Cf.* Pintard, *Le libertinage érudit,* Paris, 1942, pp. 20-22.
[267] Una ordenanza del 7 de septiembre de 1651, renovada el 30 de julio de 1666, vuelve a precisar la jerarquía de las penas que, según el número de reincidencias, va desde la picota hasta la hoguera.

de ellas seguidas de ejecuciones capitales. Incluso, llegarán a desaparecer poco a poco. [268]Pero no es la severidad de las leyes la que ha hecho disminuir la frecuencia de la falta: las casas de internamiento, hasta el fin del siglo XVIII, están llenas de "blasfemos", y de todos los que han hecho acto de profanación. La blasfemia no ha desaparecido: recibe, fuera de las leyes, y a pesar de ellas, un nuevo estatuto en el cual se encuentra despojada de todos sus peligros. Se ha convertido en cuestión de desorden: extravagancia de la palabra, que se encuentra a mitad del camino de la perturbación del espíritu y de la impiedad del corazón. Es el gran equívoco de ese mundo desacralizado en que la violencia puede descifrarse, y sin contradicción, en los términos del insensato o en los del irreligioso. Entre locura e impiedad, la diferencia es imperceptible, o en todo caso puede establecerse una equivalencia práctica que justifica el internamiento. He aquí un informe hecho en Saint-Lazare, en d'Argenson, a propósito de un pensionado que se ha quejado varias veces de estar encerrado, siendo así que no es "ni extravagante ni insensato"; a ello objetan los guardianes que "no quiere arrodillarse en los momentos más solemnes de la misa...; en fin, él acepta, hasta donde puede, reservar una parte de sus comidas de los jueves para el viernes, y este último rasgo deja ver que, si no es extravagante, está en disposición de volverse impío". [269]Así se define toda una región ambigua, que lo sagrado acaba de abandonar a sí misma, pero que aún no ha sido investida por los conceptos médicos y las formas del análisis positivista, una región un poco indiferenciada en que reinen la impiedad, la irreligión, el desorden de la razón y el del corazón. Ni la profanación ni lo patológico, sino, entre sus fronteras, un dominio cuyas significaciones, siendo reversibles, siempre se encuentran colocadas bajo una condenación ética.

Ese dominio que, a mitad del camino entre lo sagrado y lo mórbido, está dominando completamente por un rechazo ético fundamental, es el de la sinrazón clásica. Recobra así no solamente todas las formas excluidas de la sexualidad, sino todas esas violencias contra lo sagrado que han perdido el significado riguroso de profanaciones; así pues, designa a la vez un nuevo sistema de opciones en la moral sexual, y de nuevos límites en las prohibiciones religiosas.

Esta evolución del régimen de las blasfemias y las profanaciones podría encontrarse bastante exactamente reproducida a propósito del suicidio, que durante largo tiempo se contó entre los crímenes y los sacrilegios; [270]por ello el suicida fracasado debía ser condenado a muerte: "quien ha puesto sus manos, con violencia, sobre sí mismo, y ha tratado de matarse, no debe evitar la muerte violenta que ha querido darse". [271]La ordenanza de 1670 recobra la mayor parte de esas disposiciones, asimilando "el homicida de sí mismo" a todo lo que puede ser "crimen de lesa majestad divina o humana". [272]Pero

---

[268] El caso del caballero de la Barre debe considerarse como una excepción; el escándalo que levantó lo demuestra.
[269] B. N., Clairambault, 986.
[270] En las costumbres de Bretaña, "si alguien se mata voluntariamente, debe ser colgado por los pies, y arrastrado como asesino".
[271] Brun de la Rochette, *Les procès civils et criminels,* Ruan, 1663. *Cf.* Locard, *La médecine judiciaire en France* au *XVIIE siècle,* pp. 262-266.
[272] Ordenanza de 1670. Título XXII, art. I.

aquí, como en las profanaciones, como en los crímenes sexuales, el rigor mismo de la Ordenanza parece autorizar toda una práctica extrajudicial en la que el suicidio no tiene ya valor de profanación. En los registros de las casas de internamiento encontramos a menudo la mención: "Ha querido deshacerse", sin que se mencione el estado de enfermedad o de furor que la legislación siempre ha considerado como excusa. [273]En sí misma, la tentativa de suicidio indica un desorden del alma, que debe reducirse mediante la coacción. Ya no se condena a quienes han tratado de suicidarse; [274]se les encierra, y se les impone un régimen que es, a la vez, un castigo y un medio de prevenir toda nueva tentativa. Es a ellos a quienes se han aplicado, por primera vez en el siglo XVIII, los famosos aparatos de coacción, que la época positivista utilizará como terapéutica: la jaula de mimbre, con una tapa abierta para la cabeza, y en la cual están liadas las manos, [275]o "el armario", que encierra al sujeto de pie hasta la altura del cuello, dejando solamente libre la cabeza. [276]Así, el sacrilegio del suicida se encuentra anexado al dominio neutro de la sinrazón. El sistema de represión por el cual se le sanciona lo libera de todo significado de profanación y, definiéndole como conducta moral, lo llevará progresivamente a los límites de una psicología, pues corresponde sin duda a la cultura occidental, en su evolución de los tres siglos últimos, el haber fundado una ciencia del hombre sobre la moralización de lo que antaño fuera para ella lo sagrado.

Dejemos de lado, por el momento, el horizonte religioso de la brujería y su evolución en el curso de la época clásica. [277]Sólo en el nivel de los ritos y de las prácticas, toda una masa de gestos se encuentra despojada de su sentido y vacía de su contenido: procedimientos mágicos, recetas de brujería benéfica o nociva, secretos de una alquimia elemental que ha caído, poco a poco, en el dominio público: todo esto designa en adelante una impiedad difusa, una falta moral y como la posibilidad permanente de un desorden social.

Los rigores de la legislación no se han atenuado apenas en el curso del siglo XVII. Una ordenanza de 1628 aplicaba a todos los adivinos y astrólogos una multa de 500 libras, y un castigo corporal. El edicto de 1682 es mucho más temible: [278]"Toda persona que presuma de adivinar deberá abandonar inmediatamente el Reino"; toda práctica supersticiosa debe ser castigada ejemplarmente "según la exigencia del caso"; y "si se encontraran en el porvenir personas lo bastante malvadas para aunar la superstición a la impiedad y el sacrilegio... deseamos que quienes queden convictas de ello sean castigadas con la muerte". Finalmente, esos castigos serán aplicados a

---

[273] "... A menos que haya ejecutado su designio y cumplido su voluntad por la impaciencia de su dolor, por violenta enfermedad, por desesperación, o por furor que le haya asaltado" (Brun de la Rochette, *loc. cit.).*

[274] Lo mismo vale para los muertos: "Ya no se arrastra a aquellos que leyes ineptas perseguían después de su muerte. Por lo demás, era un espectáculo horrible y repugnante que podía tener consecuencias peligrosas para una ciudad llena de mujeres encintas" (Mercier, *Tableau de Paris,* 1783, III, p. 195).

[275] *Cf.* Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenleben,* 1818.

[276] *Cf.* Casper, *Charakteristik der franzosischen Medizin,* 1865.

[277] Reservamos ese problema para un trabajo ulterior.

[278] Cierto que ha sido promulgado después del asunto de los venenos.

todos los que hayan utilizado prestigios y venenos "ya sea que la muerte haya sobrevenido o no". [279]Ahora bien, son característicos dos hechos: el primero, que las condenaciones por la práctica de la brujería o las empresas mágicas se hacen muy raras a fines del siglo XVII y después del episodio de los venenos; se señalan aún ciertos casos, sobre todo en la provincia; pero muy pronto, las severidades se aplacan. Ahora bien, no por ello desaparecen las prácticas condenadas; el Hôpital Général y las casas de internamiento reciben, en gran número, gentes que se han dedicado a la hechicería, a la magia, a la adivinación, a veces también a la alquimia. [280]Es como si, por debajo de una regla jurídica severa, se tramaran poco a poco una práctica y una conciencia social de un tipo muy distinto, que perciben en esas conducías una significación totalmente distinta. Ahora bien, cosa curiosa, esta significación que permite esquivar la ley y sus antiguas severidades se encuentra formulada por el legislador mismo en las consideraciones del edicto de 1682. El texto, en realidad, está dirigido contra "aquellos que se dicen adivinos, magos, encantadores": pues habría sucedido que "bajo pretexto de horóscopos y de adivinaciones y por medio de prestigios de las operaciones de las pretendidas magias, y de otras ilusiones de las que esta especie de gentes está acostumbrada a servirse, habrían sorprendido a diversas personas ignorantes o crédulas que, insensiblemente, se hubiesen aliado con ellos". Y, un poco más lejos, el mismo texto designa a aquellos que "bajo la vana profesión de adivinos, magos, hechiceros y otros nombres similares, condenados por las leyes divinas y humanas, corrompen e infectan el espíritu de los pueblos por sus discursos y prácticas y por la profanación de lo que de más santo tiene la religión". [281]Concebida de esta manera, la magia se encuentra vaciada de todo su sacrilegio eficaz; ya no profana, sólo engaña. Su poder es de ilusión: en el doble sentido de que carece de realidad, pero también de que ciega a quienes no tienen el espíritu recto ni la voluntad firme. Si pertenece al dominio del mal ya no es por lo que manifiesta de poderes oscuros y trascendentes en su acción, sino en la medida en que ocupa un lugar en un sistema de errores que tiene sus artesanos y sus engañados, sus ilusionistas y sus ingenuos. Puede ser vehículo de crímenes reales, [282]pero en sí misma ya no es ni gesto criminal ni acción sacrílega. Liberada de sus poderes sagrados, ya no tiene más que intenciones maléficas: una ilusión del espíritu al servicio de los desórdenes del

---

[279] Delamare, *Traité de la police,* I, p. 562.

[280] Algunos ejemplos. Hechicería: en 1706 se transfiere de la Bastilla a la Salpêtrière a la viuda de Matte "como falsa hechicera, que apoyaba sus ridiculas adivinaciones con sacrilegios abominables". Al año siguiente, cae enferma, "y se espera que la muerte pronto librará de ella al público" (Ravaisson, *Archives Bastille,* XI, p. 168). Alquimistas: "El Sr. Aulmont el joven ha llevado (a la Bastilla) a la mujer Lamy, que sólo hoy ha podido ser descubierta, siendo parte de un asunto de *5,* 3 de los cuales ya han sido detenidos y enviados a Bicêtre y las mujeres al Hospital General por secretos de metales" *(Journal de Du Junca,* citado por Ravaisson, XI, p. 165); o, aún, Marie Magnan, que trabaja "en destilaciones y congelaciones de mercurio para producir oro" (Salpêtrière, *Archives préfectorales de Police.* Br. 191). Magos: la mujer Mailly, enviada a la Salpêtrière por haber compuesto un filtro de amor "para una mujer viuda encaprichada en un joven" *(Notes de R. d'Argenson,* p. 88).

[281] Delamare, *loc. cit.,* p. 562.

[282] "Por consecuencia funesta de compromiso, quienes más se han abandonado a la conducta de esos seductores se habrían llevado a esta extremidad criminal de añadir el maleficio y el veneno a las impiedades y a los sacrilegios" (Delamare, *ibid.).*

corazón. Ya no se la juzga según sus prestigios de profanación, sino por lo que revela de sinrazón.

Es éste un cambio importante. Queda rota la unidad que agrupaba antes, sin discontinuidad, el sistema de las prácticas, las creencias del que la utilizaba y el juicio de quienes pronunciaban la condenación. En adelante, existirá el sistema denunciado desde el exterior como conjunto ilusorio; y, por otra parle, el sistema vivido desde el interior, por una adhesión que ya no es peripecia ritual, sino acontecimiento y elección individual: sea error virtualmente criminal, sea crimen que se aprovecha voluntariamente del error. Como quiera que sea, la cadena de las figuras que aseguraba, en los maleficios de la magia, la transmisión ininterrumpida del mal, se encuentra rota y como repartida entre un mundo exterior que permanece vacío, o encerrado en la ilusión, y una conciencia cernida en la culpabilidad de sus intenciones. El mundo de las operaciones en que se afrontaban peligrosamente lo sagrado y lo profano ha desaparecido; está a punto de nacer un punto donde la eficacia simbólica se ha reducido a imágenes ilusorias que recubren mal la voluntad culpable. Todos aquellos viejos ritos de la magia, de la profanación, de la blasfemia, todas aquellas palabras en adelante ineficaces, pasan de un dominio de eficacia en que tomaban su sentido, a un dominio de ilusión en que pasan a ser insensatas y condenables al mismo tiempo: el de la sinrazón. Llegará un día en que la profanación y todos sus gestos trágicos no tendrán más que el sentido patológico de la obsesión.

Se tiene cierta tendencia a creer que los gestos de la magia y las conductas profanadoras se vuelven patológicas a partir del momento en que una cultura deja de reconocer su eficacia. De hecho, al menos en la nuestra, el paso a lo patológico no se ha operado de una manera inmediata, sino mediante la transición de una época que ha neutralizado su eficacia, haciendo culpable la creencia. La transformación de las prohibiciones en neurosis pasa por una etapa en que la interiorización se hace bajo las especies de una asignación moral: condenación ética del error. Durante todo este periodo, la magia ya no se inscribe en el sistema del mundo entre las técnicas y las artes del éxito; pero aún no es, en las conductas psicológicas del individuo, una compensación imaginaria del fracaso. Se halla situada precisamente en el punto en que el error se articula sobre la falta, en esta región, para nosotros difícil de aprehender, de la sinrazón, pero respecto a la cual el clasicismo se había formado una sensibilidad lo bastante fina para haber inventado un modo de reacción original: el internamiento. Todos aquellos signos que, a partir de la psiquiatría del siglo XIX, habían de convertirse en los síntomas inequívocos de la enfermedad, durante dos siglos han permanecido repartidos "entre la impiedad y la extravagancia", a medio camino de lo profanador y de lo patológico: allí donde la sinrazón encuentra sus dimensiones propias.

La obra de Bonaventure Forcroy tuvo cierta repercusión en los últimos años del reinado de Luis XIV. En la época misma en que Bayle componía su *Diccionario,* Forcroy fue uno de los últimos testigos del libertinaje erudito, o uno de los primeros filósofos, en el sentido que dará a la palabra el siglo XVIII. Escribió una *vida de* Apolonio de Tiana, dirigida completamente contra el milagro

cristiano. Después, se dirigió a "los señores doctores de la Sorbona", en una memoria que llevaba el título de *Dudas Sobre la Religión.* Tales dudas eran 17; en la última, Forcroy se interrogaba para saber si la ley natural no es "la única religión que sea verdadera"; el filósofo de la naturaleza es representado como un segundo Sócrates y otro Moisés, "un nuevo patriarca reformador del género humano, institutor de una nueva religión". [283]Semejante "libertinaje", en otras condiciones, lo hubiese mandado a la hoguera, siguiendo el ejemplo de Vanini, o a la Bastilla como a tantos autores de libros impíos del siglo XVIII. Ahora bien, Forcroy no ha sido ni quemado ni enviado a la Bastilla, sino internado seis años en Saint-Lazare y liberado, finalmente, con la orden de retirarse a Noyon, de donde era originario. Su falta no era del orden de la religión; no se le reprochaba haber escrito un libro faccioso. Si se ha internado a Forcroy es porque se descifraba, en su obra, otra cosa: cierto parentesco de la inmoralidad y del error. Que su obra fuera un ataque contra la religión revelaba un abandono moral que no era ni la herejía ni la incredulidad. El informe redactado por d'Argenson lo dice expresamente: el libertinaje de su pensamiento no es, en el caso de Forcroy, más que una forma derivada de una libertad de costumbres que no llega siempre, si no a emplearse, por lo menos a satisfacerse: "A veces, se aburría solo, y en sus estudios formaba un sistema de moral y de religión, mezcla de desenfreno y de magia. " Y si se le encierra en Saint-Lazare y no en la Bastilla o en Vincennes, es para que él encuentre allí, en el rigor de una regla moral que se le impondrá, las condiciones que le permitirán reconocer la verdad

Al cabo de seis años, se encuentra al fin un resultado; se le libera el mismo día en que los sacerdotes de Saint-Lazare, sus ángeles guardianes, pueden aseguran que se ha mostrado "bastante dócil y que se ha acercado a los sacramentos". [284]

En la represión del pensamiento y el control de la expresión, el internamiento no sólo es una variante cómoda de las condenaciones habituales. Tiene un sentido preciso, y debe desempeñar un papel bien particular: el de hacer volver a la verdad por las vías de la coacción moral. Y, por ello mismo, designa una experiencia del error que debe ser comprendida, antes que nada, como ética. El libertinaje ya no es un crimen; sigue siendo una falta, o, más bien, se ha convertido en falta en un sentido nuevo. Antes, era incredulidad, o tocaba la herejía. Cuando se juzgó a Fontanier, a principios del siglo XVII, acaso se haya mostrado cierta indulgencia hacia su pensamiento demasiado libre o sus costumbres demasiado libertinas; pero quien fue quemado en la plaza de Grève fue el antiguo reformado que llegó a novicio entre los capuchinos, que luego fue judío, y finalmente, por lo que él aseguraba, mahometano. [285]Entonces, el desorden de la vida señalaba, traicionaba la infidelidad religiosa, pero no era, ni por ella una razón de ser, ni contra ella el cargo principal. En la segunda mitad del siglo XVII se empieza a denunciar una nueva relación en que la incredulidad no es más que una serie de licencias de

---

[283] Un manuscrito de ese texto se encuentra en la Bibliothèque de l'Arsenal, ms. 10515. 55 B. N. Fonds Clairambault, 986.

[284]

[285] *Cf.* Frédéric Lachèvre, *Mélanges,* 1920, pp. 60-81.

la vida. Y en nombre de ésta se pronunciará la condenación. Peligro moral antes que peligro para la religión. La creencia es un elemento del orden; con ese título, hay que velar sobre ella. Para el ateo, o el impío, en quienes se teme la debilidad del sentimiento, el desorden de la vida antes que la fuerza de la incredulidad, el internamiento desempeña la función de reforma moral para una adhesión más fiel a la verdad. Hay todo un lado, casi pedagógico, que hace de la casa de internamiento una especie de manicomio para la verdad: aplicar una coacción moral tan rigurosa como sea necesaria para que la luz resulte inevitable: "Quisiera decir que no existe Dios, a ver un hombre sobrio, moderado, casto, equilibrado; hablaría al menos sin interés, pero este hombre no existe. " [286]Durante largo tiempo, hasta d'Holbach y Helvétius, la época clásica estará casi segura de que tal hombre no existe; durante largo tiempo existirá la convicción de que si se vuelve sobrio, moderado y casto aquel que afirma que no hay Dios, perderá todo el interés que pueda tener en hablar de ese modo, y se verá reducido así a reconocer que hay un Dios. Es éste uno de los principales significados del internamiento.

El uso que se hace de él revela un curioso movimiento de ideas, por el cual ciertas formas de la libertad de pensar, ciertos aspectos de la razón van a emparentarse con la sinrazón. A principios del siglo XVII, el libertinaje no era exclusivamente un racionalismo naciente: asimismo, era una inquietud ante la presencia de la sinrazón en el interior de la razón misma, un escepticismo cuyo punto de aplicación no era el conocimiento, en sus límites sino la razón entera: "Toda nuestra vida no es, propiamente hablando, más que una fábula, nuestro conocimiento, más que una necedad, nuestra certidumbre más que cuentos: en resumen, todo ese mundo no es más que una farsa y una perpetua comedia. " [287]No es posible establecer separación entre el sentido y la locura; aparecen en conjunto, en una unidad indescifrable, donde indefinidamente pueden pasar el uno por la otra: "No hay nada tan frívolo que en alguna parte no pueda ser muy importante. No hay locura, siempre que sea bien seguida, que no pase por sabiduría. " Pero esta toma de conciencia de una razón ya comprometida no hace risible la búsqueda de un orden, pero de un orden moral, de una medida, de un equilibrio de las pasiones que asegure la dicha mediante la policía del corazón. Ahora bien, el siglo XVII rompe esta unidad, realizando la gran separación esencial de la razón y de la sinrazón, del cual sólo es expresión institucional el internamiento. El "libertinaje" de principio de siglo, que vivía de la experiencia inquieta de su proximidad y a menudo de su confusión, desaparece por el hecho mismo; no subsistirá, hasta el fin del siglo XVIII, más que bajo dos formas, ajena la una a la otra: por una parte, un esfuerzo de la razón por formularse en un racionalismo en que toda sinrazón toma los visos de lo irracional; y, por otra parte, una sinrazón del corazón que hace plegarse a su lógica irrazonable los discursos de la razón. Luces y libertinaje se yuxtapusieron en el siglo XVIII, pero sin confundirse. La separación simbolizada por el internamiento hacía difícil su comunicación. El libertinaje, en la época en que triunfaban las luces, ha llevado una existencia oscura, traicionada y acosada, casi informulable antes de que Sade compusiera *Justine,* y sobre todo *Juliette,* como formidable libelo contra los "filósofos" y

[286] La Bruyère, *Caractères,* cap. XVI, parte II, ed. Hachette, p. 322.
[287] La Mothe le Vayer, *Dialogues d'Orasius Tubero,* 1716, t. I, p. 5.

como expresión primera de una experiencia que a lo largo de todo el siglo XVIII casi no había recibido otro estatuto que el policíaco entre los muros del internamiento.

El libertinaje ha pasado ahora al lado de la sinrazón. Fuera de cierto uso superficial de la palabra, no hay en el siglo XVIII una filosofía coherente del libertinaje; no se encuentra el término, empleado de manera sistemática, más que en los registros del internamiento. Lo que entonces designa no es ni por completo el libre pensamiento, ni exactamente la libertad de costumbres; por el contrario, es un estado de servidumbre en que la razón se hace esclava de los deseos y sirvienta del corazón. Nada está más lejos de ese nuevo libertinaje que el libre albedrío de una razón que examina; todo habla allí, por el contrario, de la servidumbre de la razón: a la carne, al dinero, a las pasiones; y cuando Sade, el primero en el siglo XVIII, intentará crear una teoría coherente de ese libertinaje cuya existencia, hasta él, había permanecido semisecreta, es entonces esta esclavitud la que será exaltada; el libertino que entra en la *Sociedad de Amigos del Crimen* debe comprometerse a cometer todas las acciones "aun las más execrables... al más ligero deseo de sus pasiones". [288]El libertino debe colocarse en el centro mismo de esas servidumbres; está convencido de "que los hombres no son libres, que, encadenados por las leyes de la naturaleza, todos son esclavos de esas leyes primeras". [289]El libertinaje es en el siglo XVIII el uso de la razón alienada en la sinrazón del corazón. [290]Y, en esta misma medida, no hay paradoja en colocar como vecinos, tal como lo ha hecho el internamiento clásico, los "libertinos" y todos los que profesan el error religioso: protestantes o inventores de cualquier sistema nuevo. Se les coloca en el mismo régimen y se les trata de la misma manera, pues, aquí y allá, el rechazo de la verdad procede del mismo abandono moral. ¿Era protestante o libertina aquella mujer de Dieppe, de la que habla d'Argenson? "No puedo dudar de que esta mujer, que se gloria de su terquedad, no sea un sujeto malvado. Pero como todos los hechos que se le reprochan casi no son susceptibles de instrucción judicial, me parecería más justo y conveniente encerrarla durante algún tiempo en el Hôpital Général, a fin de que pudiera encontrar allí el castigo de sus faltas y el deseo de la conversión. " [291]

Así, la sinrazón se anexa un dominio nuevo: aquel en que la razón queda sometida a los deseos del corazón, y su uso queda emparentado con los desarreglos de la inmoralidad. Los libres discursos de la locura van a aparecer en la esclavitud de las pasiones; y es allí, en esta asignación moral, donde va a

---

[288] *Justine,* 1797, t. VII, p. 37.
[289] *Ibid.,* p. 17.
[290] Un ejemplo de internamiento por libertinaje nos lo ofrece el célebre caso del abad de Montcrif: "Es muy suntuoso en carroza, caballos, comidas, billetes de lotería, edificios, lo que le ha hecho contraer deudas por 70 mil libras... le gusta mucho el confesionario, y apasionadamente la dirección de las mujeres, hasta el punto de despertar sospechas entre algunos maridos. Es el hombre más pleitista, y tiene varios procuradores en los tribunales... Desgraciadamente, esto es demasiado ya para manifestar la perturbación general de su espíritu, y que tiene el cerebro totalmente nublado" (Arsenal, ms. 11811. *Cf.* igualmente 11498, 11537, 11765, 12010, 12499).
[291] Arsenal, ms. 12692.

nacer el gran tema de una locura que no seguirá el libre camino de sus fantasías, sino la línea de coacción del corazón, de las pasiones y, finalmente, de la naturaleza humana. Durante largo tiempo, el insensato había mostrado las marcas de lo inhumano; se descubre ahora una sinrazón demasiado próxima al hombre, demasiado fiel a las determinaciones de su naturaleza, una sinrazón que sería como el abandono del hombre a sí mismo. Tiende, subrepticiamente, a devenir lo que será para el evolucionismo del siglo XIX es decir, la verdad del hombre, pero vista del lado de sus afecciones, de sus deseos, de las formas más vulgares y más tiránicas de su naturaleza. Se ha inscrito en esas regiones oscuras, donde la conducta moral aún no puede dirigir al hombre hacia la verdad. Así se abre la posibilidad de cernir la sinrazón en las formas de un determinismo natural. Pero no debe olvidarse que esta posibilidad ha tomado su sentido inicial en una condenación ética del libertinaje y en esta extraña evolución que ha hecho de cierta libertad del pensamiento un modelo, una primera experiencia de la alienación del espíritu.

Extraña es la superficie que muestra las medidas del internamiento. Enfermos venéreos, degenerados, disipadores, homosexuales, blasfemos, alquimistas, libertinos: toda una población abigarrada se encuentra de golpe, en la segunda mitad del siglo XVII, rechazada más allá de la línea divisoria, y recluida en asilos que habían de convertirse, después de uno o dos siglos, en campos cerrados de la locura. Bruscamente, se abre y se delimita un espacio social: no es completamente el de la miseria, aunque haya nacido de la gran inquietud causada por la pobreza, ni exactamente el de la enfermedad, y sin embargo un día será confiscado por ella. Antes bien, remite a una sensibilidad singular, propia de la época clásica. No se trata de un gesto negativo de apartar, sino de todo un conjunto de operaciones que elaboran en sordina durante un siglo y medio el dominio de experiencia en que la locura va a reconocerse, antes de tomar posesión de él.

De unidad institucional, el internamiento casi no tiene nada, aparte de la que puede darle su carácter de "policía". De coherencia médica, o psicológica, o psiquiátrica, es claro que no tiene más, si al menos se consiente en ver las cosas sin anacronismo. Y sin embargo el internamiento no puede identificarse con lo arbitrario más que a los ojos de una crítica política. De hecho, todas las operaciones diversas que desplazan los límites de la moral, establecen prohibiciones nuevas, atenúan las condenas o estrechan los límites del escándalo, todas esas operaciones sin duda son fieles a una coherencia implícita, coherencia que no es ni la de un derecho ni la de una ciencia: la coherencia más secreta de una percepción. Lo que el internamiento y sus prácticas móviles esbozan como en una línea punteada sobre la superficie de las instituciones, es lo que la época clásica percibe de la sinrazón. La Edad Media, el Renacimiento habían sentido en todos los puntos de fragilidad del mundo la amenaza del insensato; la habían temido e invocado bajo la tenue superficie de las apariencias; había rondado sus atardeceres y sus noches, le habían atribuido todos los bestiarios y todos los Apocalipsis de su imaginación. Pero, de tan presente y apremiante, el mundo del insensato era aún más difícilmente percibido; era sentido, aprehendido, reconocido, desde antes de estar presente; era soñado y prolongado indefinidamente en los paisajes de la

representación. Sentir su presencia tan cercana no era percibir; era cierta manera de sentir el mundo en conjunto, cierta tonalidad dada a toda percepción. El internamiento aparta la sinrazón, la aísla de esos paisajes en los cuales siempre estaba presente y, al mismo tiempo, era esquivada. La libra así de esos equívocos abstractos que, hasta Montaigne, hasta el libertinaje erudito, la implicaban necesariamente en el juego de la razón. Por ese solo movimiento del internamiento, la sinrazón se encuentra liberada: libre de los paisajes donde siempre estaba presente; y, por consiguiente, la tenemos ya *localizada;* pero liberada también de sus ambigüedades dialécticas y, en esta medida, cernida en su *presencia concreta.* Se tiene ya la perspectiva necesaria para convertirla en objeto de percepción.

Pero, ¿en qué horizonte es percibida? Evidentemente, en el de la realidad social. A partir del siglo XVII, la sinrazón ya no es la gran obsesión del mundo. También deja de ser la dimensión natural de las aventuras de la razón. Toma el aspecto de un hecho humano, de una variedad espontánea en el campo de las especies sociales. Lo que antes era inevitable peligro de las cosas y del lenguaje del hombre, de su razón y de su tierra, toma hoy el aspecto de un personaje. O, mejor dicho, de personajes. Los hombres de sinrazón son tipos que la sociedad reconoce y aísla: el depravado, el disipador, el homosexual, el mago, el suicida, el libertino. La sinrazón empieza a medirse según cierto apartamiento de la norma social. Pero ¿no había también personajes en la *Nave de los Locos?* Y esa gran embarcación que presentaban los textos y la iconografía del siglo XV, ¿no es la prefiguración simbólica del encierro? La razón, ¿no es la misma, aun cuando la sanción sea distinta? De hecho, la *Stultifera Navis* no lleva a bordo más que personajes abstractos, tipos morales; el goloso, el sensual, el impío, el orgulloso.

Y si se les había metido, por la fuerza, entre esa tripulación insensata, para una travesía sin puerto, fue porque habían sido designados por una conciencia del mal bajo su forma universal. A partir del siglo XVII, por el contrario, el hombre irrazonable es un personaje concreto, tomado del mundo social verdadero, juzgado y condenado por la sociedad de la que forma parte. He ahí, pues, el punto esencial: que la locura haya sido bruscamente investida en un mundo social, donde encuentra ahora su lugar privilegiado y casi exclusivo de aparición; que se le haya atribuido, casi de la mañana a la noche (en menos de 50 años en toda Europa), un dominio limitado donde cualquiera puede reconocerla y denunciarla, a ella, a la que se ha visto rondar por todos los confines, habitar subrepticiamente los lugares más familiares; que, en adelante, en cada uno de los personajes en que encarna, se pueda exorcizarla de golpe, por medida de orden y precaución de policía.

Eso es todo lo que puede servir para designar, en primer enfoque, la experiencia clásica de la sinrazón. Sería absurdo buscar su causa en el internamiento, puesto que, justamente, es él, con extrañas modalidades, el que señala estas experiencias como si estuvieran constituyéndose. Para que los hombres irrazonables puedan ser denunciados como extranjeros en su propia patria, es necesario que se haya efectuado esta primera alienación, que arranca la sinrazón a su verdad y la confina en el solo espacio del mundo

social. En el fondo de todas esas oscuras alienaciones en que dejamos penetrar nuestra idea de la locura, al menos hay ésta: en esta sociedad que un día había de designar a esos locos como "alienados", es en ella, inicialmente, donde se ha alienado la sinrazón; es en ella donde se encuentra exiliada, y donde ha caído en el silencio. Alienación: esta palabra, aquí al menos, no quisiera ser totalmente metafórica. Intenta, en todo caso, aquel movimiento por el cual la sinrazón ha dejado de ser experiencia en la aventura de toda razón humana, y por el cual se ha encontrado rodeada y como encerrada en una casi-objetividad. Entonces, ya no puede seguir animando la vida secreta del espíritu, ni acompañarlo con su constante amenaza. Ha sido puesta a distancia, a una distancia que no es tan sólo simbolizada, sino realmente asegurada en la superficie del espacio social, por los muros de las casas de internamiento.

Es que esta distancia, justamente, no es una liberación por el saber, puesta de manifiesto, ni apertura pura y simple de las vías del conocimiento. Se instaura en un movimiento de proscripción que recuerda, que incluso reitera aquel por el cual fueron arrojados los leprosos de la comunidad medieval. Pero los leprosos eran portadores del blasón visible de su mal; los nuevos proscritos de la época clásica llevan los estigmas más secretos de la sinrazón. Si bien es cierto que el internamiento circunscrito le da una objetividad posible, en un dominio ya está afectado por los valores negativos de la proscripción. La objetividad se ka convertido en patria de la sinrazón, pero como un castigo. En cuanto a quienes profesan que la locura no ha quedado bajo la mirada serenamente científica del psiquiatra, que una vez liberada de las viejas participaciones religiosas y éticas en que la había encerrado la Edad Media, no hay que dejar de hacerles volver a ese momento en que la sinrazón ha tomado sus medidas de objeto, partiendo hacia ese exilio en que, durante siglos, ha permanecido muda; no hay que dejar de ponerles ante los ojos esta falta original, y hacer revivir para ellos la oscura condenación que, sólo ella, les ha permitido articular, sobre la sinrazón, finalmente reducida al silencio, discursos cuya neutralidad está de acuerdo con la medida de su capacidad de olvido. ¿No es importante para nuestra cultura que la sinrazón no haya podido convertirse allí en objeto de conocimiento más que en la medida en que, antes, había sido objeto de excomunión?

Hay más aún: si notifica el movimiento por el cual la razón escoge un bando por relación con la sinrazón, librándose de su antiguo parentesco con ella, el internamiento manifiesta también el sometimiento de la sinrazón a todo lo que no sea toma de conocimiento. La somete a toda una red de complicidades oscuras. Este sometimiento dará lentamente a la sinrazón el rostro concreto e infinitamente cómplice de la locura tal como lo conocemos hoy en nuestra experiencia. Entre las paredes del internamiento se encontraban, juntos, enfermos venéreos, degenerados, "pretendidas brujas", alquimistas, libertinos... y también, como vamos a ver, insensatos. Se anudan parentescos; se establecen comunicaciones y, a los ojos de aquellos para quienes la sinrazón está volviéndose objeto, se encuentra así delimitado un campo casi homogéneo. De la culpabilidad y del patetismo sexual a los antiguos rituales obsesivos de la invocación y de la magia, a los prestigios y los delirios de la ley

del corazón, se establece una red subterránea que echa como los fundamentos secretos de nuestra moderna experiencia de la locura. En ese dominio así estructurado, va a colocarse el marbete de la sinrazón: "Para internarse". Esta sinrazón, de la cual el pensamiento del siglo XVI había hecho el punto dialéctico de inversión de la razón en el encaminamiento de su discurso, recibe, así, un contenido secreto. Se encuentra liada a todo un reajuste ético en que se trata del sentido de la sexualidad, de la separación del amor, de la profanación y de los límites de lo sagrado, de la pertenencia de la verdad a la moral. Todas esas experiencias, de horizontes tan diversos, componen en su profundidad el gesto muy sencillo del internamiento; en cierto sentido, no es más que el fenómeno superficial de un sistema de operaciones subterráneas que indican, todas, la misma orientación: suscitar en el mundo ético un reparto uniforme hasta entonces desconocido. Puede decirse, de manera aproximada, que hasta el Renacimiento, el mundo ético, más allá de la separación entre el Bien y el Mal, aseguraba su equilibrio en una unidad trágica, que era la del destino o de la providencia y de la predilección divina. Esta unidad va a desaparecer ahora, disociada por la separación decisiva de la razón y de la sinrazón. Comienza una crisis del mundo ético, que reproduce la gran lucha del Bien y del Mal por el conflicto irreconciliable de la razón y de la sinrazón, multiplicando así las figuras del desgarramiento: Sade y Nietzsche al menos prestarán testimonio. Toda una mitad del mundo ético versa así sobre el dominio de la sinrazón, aportándole un inmenso contenido secreto de erotismo, de profanaciones, de ritos y de magias, de saberes iluminados, investidos secretamente por las leyes del corazón. En el momento mismo en que se libera lo bastante para ser objeto de percepción, la sinrazón se halla presa en todo ese sistema de servidumbres concretas.

Son esas servidumbres, sin duda, las que explican la extraña fidelidad temporal de la locura. Hay gestos obsesivos que hacen sonar, aún en nuestros días, como antiguos ritos mágicos, conjuntos delirantes colocados bajo la misma luz que viejas iluminaciones religiosas; en una cultura de la que ha desaparecido desde hace tanto tiempo la presencia de lo sagrado, se encuentra a veces un encarnizamiento morboso en profanar. Esta persistencia parece interrogarnos sobre la oscura memoria que acompaña a la locura, que condena sus invenciones a no ser más que retornos, y que la designa a menudo como la arqueología espontánea de las culturas. La sinrazón será la gran memoria de los pueblos, su mayor fidelidad al pasado; en ella, la historia será para los pueblos indefinidamente contemporánea. No hay más que inventar el elemento universal de esas persistencias. Pero eso es dejarse llevar por los prestigios de la identidad; de hecho, la continuidad no es más que el fenómeno de una discontinuidad. Si esas conductas arcaicas han podido mantenerse, es en la medida misma en que han sido alteradas. Sólo es un problema de reaparición para una mirada retrospectiva. Al seguir la trama misma de la historia, se comprende que, antes bien, se trata de un problema de transformación del campo de la experiencia. Esas conductas han sido eliminadas, pero no en el sentido de que hayan desaparecido; en cambio, porque han constituido un dominio de exilio y de elección a la vez; no han abandonado el suelo de la experiencia cotidiana más que para verse integradas en el campo de la sinrazón, de la que se han deslizado, poco a poco, a la esfera de pertenencia

de la enfermedad. No es a las propiedades de un inconsciente colectivo a las que hay que pedir cuentas de esta supervivencia, sino a las estructuras de ese dominio de experiencia que constituye la sinrazón, y a los cambios que han podido intervenir en él.

Así, la sinrazón aparece con todos los significados que el clasicismo ha anudado en ella, como un campo de experiencia, demasiado secreto sin duda para haber sido formulado jamás en términos claros, demasiado réprobo también, desde el Renacimiento hasta la Época Moderna, para haber recibido derecho de expresión; mas, empero, lo bastante importante para haber sostenido no sólo una institución como el internamiento, no sólo las concepciones y las prácticas que tocan a la locura, sino todo un reajuste del mundo ético. A partir de él hay que comprender al personaje del loco tal como aparece en la época clásica, y la manera en que se constituye lo que el siglo XIX creerá reconocer, entre las verdades inmemoriales de su positivismo, como la alienación mental. En él, la locura, de la que el Renacimiento había hecho experimentos tan diversos, al punto de haber sido, simultáneamente, no sabiduría, desorden del mundo, amenaza escatológica y enfermedad, encuentra su equilibrio y prepara esta unidad que lo entregará a los avances, acaso ilusorios, del conocimiento positivo; encontrará de esta manera, pero por las vías de una interpretación moral, esta perspectiva que autoriza el saber objetivo, esta culpabilidad que explica la caída en la naturaleza, esta condenación moral que designa el determinismo del corazón, de sus deseos y de sus pasiones. Anexando al dominio de la sinrazón, al lado de la locura, las prohibiciones sexuales, las religiosas, las libertades del pensamiento y del corazón, el clasicismo formaba una experiencia moral de la sinrazón que, en el fondo, sirve de base a nuestro conocimiento "científico" de la enfermedad mental. Mediante esta perspectiva, mediante esta desacralización, llega a una apariencia de neutralidad ya comprometida, puesto que no se llega a ella más que con el propósito inicial de una condenación.

Pero esta unidad nueva no sólo es decisiva para el avance del conocimiento; también tuvo su importancia en la medida en que ha constituido la imagen de una cierta "existencia de sinrazón" que, del lado del castigo, tenía un correlativo en lo que se podría llamar "la existencia correccional". La práctica del internamiento y la existencia del hombre a quien va a internarse no son apenas separables. Se llaman la una a la otra por una especie de fascinación recíproca que suscita el movimiento propio de la existencia correccional: es decir, cierto estilo que se tiene ya antes del internamiento, y que, finalmente, lo hace necesario. No es tan sólo la existencia de criminales, ni la de enfermos; pero, así como sucede al hombre moderno que huye hacia la criminalidad, o que se refugia en la neurosis, es probable que esta existencia de sinrazón sancionada por el internamiento haya ejercido sobre el hombre clásico un poder de fascinación; y es ella, sin duda, la que percibimos vagamente en esta especie de fisonomía común que habrá de reconocer en los rostros de todos los internados, de todos aquellos que han sido encerrados "por el desorden de sus costumbres y de su espíritu", como dicen los textos, en enigmática confusión. Nuestro saber positivo nos deja desarmados e incapaces de decidir si se trata de víctimas o de enfermos, de criminales o de locos: provenían todos de una

misma forma de existencia que podía conducir, eventualmente, a la enfermedad o al crimen, pero que no les correspondía de principio. De esta existencia surgían, indiferentemente, los libertinos, los degenerados, los disipadores, los blasfemos, los locos; en ellos sólo había una cierta manera, característica de ellos y variada según cada individuo, de modelar una experiencia común: la que consiste en experimentar la sinrazón. [292]Nosotros los modernos comenzamos a darnos cuenta de que, bajo la locura, bajo la neurosis, bajo el crimen, bajo las inadaptaciones sociales, corre una especie de experiencia común de la angustia. Quizá para el mundo clásico había también en la economía del mal una experiencia general de la sinrazón. Y, en ese caso, será ella el horizonte de lo que fue la locura durante los ciento cincuenta años que separan el gran Encierro de la "liberación" de Pinel y de Tuke.

En todo caso, es de esta liberación de donde data el momento en que el hombre europeo deja de experimentar y de comprender lo que es la sinrazón, que es también la época en que no aprehende ya la evidencia de las leyes del encierro. Este instante está simbolizado por un extraño encuentro: el del único hombre que haya formulado la teoría de esas existencias de sinrazón y de uno de los primeros hombres que hayan tratado de hacer una ciencia positiva de la locura, es decir, procurar hacer callar los propósitos de la sinrazón para 110 escuchar más que las voces patológicas de la locura.

Esta confrontación se produce, al principio mismo del siglo XIX, cuando Royer-Collard trata de expulsar a Sade de aquella casa de Charenton donde tenía la intención de hacer un hospital. Él, el filántropo de la locura, trata de protegerla de la presencia de la sinrazón, pues bien se da cuenta de que esta existencia, tan normalmente internada en el siglo XVIII, ya no tiene lugar en el asilo del siglo XIX; exige la prisión. "Existe en Charenton" escribe a Fouché, el 1º de agosto de 1808, "un hombre cuya audaz inmoralidad lo ha hecho demasiado célebre, y cuya presencia en este hospicio entraña los inconvenientes más graves. Estoy hablando del autor de la infame novela de *Justine.* Este hombre no es un alienado. Su único delirio es el del vicio, y no es en una casa consagrada al tratamiento médico de la alienación donde puede ser reprimida esta especie de vicio. Es necesario que el individuo que la padece quede sometido al encierro más severo". Royer-Collard ya no comprende la existencia correccional. Busca su sentido del lado de la enfermedad, y no lo encuentra; la remite al mal en estado puro, un mal, sin otra razón que su propia sinrazón: "Delirio del vicio". El día de la carta a Fouché, la sinrazón clásica se ha cerrado sobre su propio enigma; su extraña unidad que agrupaba tantos rostros diversos se ha perdido definitivamente para nosotros.

---

[292] Se podrían describir las lineas generales de la existencia correccionaria según vidas como la de Henri-Louis de Loménie *(cf.* Jacobe, *Un internement sous le grand roi,* Paris, 1929), o del abad Blache cuyo expediente se encuentra en Arsenal, ms. 10526; *cf.* 10588, 10592, 10599, 10614.

IV. EXPERIENCIAS DE LA LOCURA

Desde la creación del Hospital General, desde la apertura, en Alemania y en Inglaterra, de las primeras casas correccionales, y hasta el fin del siglo XVIII, la época clásica practica el encierro. Encierra a los depravados, a los padres disipadores, a los hijos pródigos, a los blasfemos, a los hombres que "tratan de deshacerse", a los libertinos. Y, a través de tantos acercamientos y de esas extrañas complicidades, diseña el perfil de su propia experiencia de la sinrazón.

Pero en cada una de esas ciudades se encuentra, además, toda una población de locos. La décima parte aproximadamente de las detenciones que se efectúan en París para el Hospital General es de "insensatos", hombres "dementes", gentes de "espíritu alienado", "personas que se han vuelto totalmente locas". [293]Entre ellos y los otros, ni el menor signo de una diferencia. Al seguir el hilo de los registros diríase que una misma sensibilidad los advierte, que un mismo gesto los aparta. Dejemos a las arqueologías médicas el afán de determinar si estuvo enfermo o no, si fue alienado o criminal, tal hombre que ha entrado en el hospital por "la degeneración de sus costumbres", o tal otro que ha "maltratado a su mujer", e intentado varias veces deshacerse de ella. Para plantear este problema hay que aceptar todas las deformaciones que impone nuestra ojeada retrospectiva. Nos gusta creer que por haber desconocido la *naturaleza* de la locura, permaneciendo ciegos ante sus signos positivos, se le han aplicado las formas más generales, las más indiferenciadas del internamiento. Y por ello mismo nos impedimos ver lo que este "desconocimiento" —o al menos lo que como tal pasa para nosotros— tiene en realidad de conciencia explícita. Pues el problema real consiste precisamente en determinar el contenido de ese juicio que, sin establecer *nuestras* distinciones, expatria de la misma manera a aquellos que nosotros hubiésemos cuidado, y a aquellos a quienes nos habría gustado condenar. No se trata de reparar el error que ha autorizado semejante *confusión,* sino de seguir la *continuidad* que ha roto ahora nuestra manera de juzgar. Al cabo de cincuenta años de encierro, se ha creído percibir que, entre esos rostros prisioneros, había gestos singulares, gritos que invocaban otra cólera y apelaban a otra violencia. Pero durante toda la época clásica no hay más que un internamiento: en todas esas medidas tomadas, y de un extremo a otro, se oculta una experiencia homogénea.

Una palabra la señala —casi la simboliza—, una de las más frecuentes que hay oportunidad de encontrar en los libros del internado: la de "furiosos". El "furor", ya lo veremos, es un término técnico de la jurisprudencia y de la medicina; designa muy precisamente una de las formas de la locura. Pero en el vocabulario del internado, dice, al mismo tiempo, mucho más y mucho menos; hace alusión a todas las formas de violencia que están más allá de la definición rigurosa del crimen, y de su asignación jurídica: a donde apunta es a una

[293] Es la proporción que como bastante regularmente, se encuentra desde fines del siglo XVII, hasta mediados del siglo XVIII. Según los cuadros de las órdenes del rey para encarcelamiento en el Hospital General.

especie de región indiferenciada del desorden, desorden de la conducta y del corazón, desorden de las costumbres y del espíritu, todo el dominio oscuro de una rabia amenazante que parece al abrigo de toda condenación posible. Noción confusa para nosotros, quizá, pero suficientemente clara entonces para dictar el imperativo policíaco y moral del internamiento. Encerrar a alguien diciendo de él que es "furioso", sin tener que precisar si es enfermo o criminal: he allí uno de los poderes que la razón clásica se ha dado a sí misma, en la experiencia que ha tenido de la sinrazón.

Ese poder tiene un sentido positivo: cuando los siglos XVII y XVIII encierran la locura, con idénticos títulos que la depravación o el libertinaje, lo esencial no es allí que la desconozcan como enfermedad, sino que la perciben bajo otro cielo.

Sin embargo, sería peligroso simplificar. El mundo de la locura no era uniforme en la época clásica. No sería falso, pero sí parcial, pretender que los locos eran tratados pura y simplemente como prisioneros de la policía. Algunos tienen un estatuto especial. En París, un hospital se reserva el derecho de tratar a los pobres que han perdido la razón. Mientras haya esperanzas de curar a un alienado, puede ser recibido en el Hôtel-Dieu. Allí, se le aplican los remedios habituales: sangría, purgas y, en ciertos casos, vejigatorios y baños. [294]Era una antigua tradición puesto que, ya en la Edad Media, en ese mismo Hôtel-Dieu se habían reservado lugares para los locos. Los "fantásticos y frenéticos" eran encerrados en especies de literas cerradas sobre cuyas paredes se habían practicado "dos ventanas para ver y dar". [295]Al final del siglo XVIII, cuando Tenón redacta sus *Memorias Sobre los Hospitales de París,* se había agrupado a los locos en dos salas: la de los hombres, la sala San Luis, comprendía dos lechos de un lugar y 10 que podían recibir simultáneamente a cuatro personas. Ante ese hormigueo humano, Tenón se inquieta (es la época en que la imaginación médica ha atribuido al calor poderes maléficos, atribuyendo, por el contrario, valores física y moralmente curativos a la frescura, al aire libre, a la pureza de los campos): "¿cómo procurarse aire fresco en lechos en que se acuestan tres o cuatro locos que se oprimen, se agitan, se baten"... ?[296] Para las mujeres, no es una sala propiamente dicha la que ha sido reservada; en la gran cámara de las afiebradas se ha levantado un delgado muro, y ese reducto agrupa seis grandes camas de cuatro lugares, y ocho pequeñas. Pero si, al cabo de algunas semanas, no se ha logrado vencer el mal, los hombres son dirigidos hacia Bicêtre, y las mujeres hacia la Salpêtrière. En total, para el conjunto de la población de París y de sus alrededores, se tienen, pues, 74 plazas para los locos que van a ser atendidos, 74 lugares que constituyen la antecámara antes de un internamiento que significa, justamente, la caída fuera de un mundo de la enfermedad, de los remedios y de la eventual curación.

Igualmente en Londres, Bedlam es reservado a los llamados "lunáticos". El

---

[294] *Cf.* Fosseyeux, *L'Hôtel-Dieu de Paris au XV1IE siècle et au XVIIIE siècle,* París, 1912.
[295] Se le encuentra mencionado en la contabilidad. "Por haber hecho los fondos de una litera cerrada, la estructura de dicha litera, y por haber abierto 2 ventanas en tal litera para ver y recibir, XII, sp. " Cuentas del Hôtel-Dieu, XX, 346. En Coyecque, *L'Hôtel-Dieu de París,* p. 209, nota I.
[296] Tenon, *Mémoires sur les hôpitaux de Paris,* 4ª memoria. Paris, 1788, p. 215.

hospital había sido fundado a mediados del siglo XIII y, ya en 1403, tenía allí la presencia de seis alienados que se mantenían con cadenas y hierros; en 1598, hay veinte. Cuando las ampliaciones de 1642, se construyen doce cámaras nuevas, ocho de ellas expresamente destinadas a los insensatos. Después de la reconstrucción de 1676, el hospital puede contener entre 120 y 150 personas. Ahora está reservado a los locos: de ello testimonian las dos estatuas de Gibber. [297]No se aceptan allí lunáticos "considerados como incurables", [298]y esto hasta 1773, cuando para ello se construirán, en el interior mismo del hospital, dos edificios especiales. Los internados reciben cuidados regulares o, más exactamente, de temporada. Las grandes medicaciones sólo son aplicadas una vez al año, y para todos a la vez, durante la primavera. T. Monro, que era médico de Bedlam desde 1783, ha establecido los grandes lineamientos de su práctica en el Comité de Averiguación de los Comunes: "Los enfermos deben ser sangrados a más tardar a fines del mes de mayo, según el tiempo; después de la sangría, deben tomar vomitivos una vez por semana, durante cierto número de semanas. Después los purgamos. Ello se practicó durante años antes de mi época, y me fue transmitido por mi padre; no conozco práctica mejor. " [299]

Falso sería considerar que el internamiento de los insensatos en los siglos XVII y XVIII era una medida de policía que no presentara problemas, o que manifestara por lo menos una insensibilidad uniforme al carácter patológico de la alienación. Aun en la práctica monótona del internamiento, la locura tiene una función variada. Se encuentra ya en falso en el interior de ese mundo de la sinrazón que la envuelve en sus muros y la obsesiona con su universalidad; pues si bien es cierto que, en ciertos hospitales, los locos tienen un lugar reservado que les asegura un estatuto casi médico, la mayor parte de ellos reside en casas de internamiento, y lleva allí una existencia parecida a la de los detenidos.

Por rudimentarios que sean los cuidados médicos administrados a los insensatos del Hôtel-Dieu o de Bedlam, son, sin embargo, la razón de ser o al menos la justificación de su presencia en esos hospitales. En cambio, no se trata de ello en los diferentes edificios del Hospital General. Los reglamentos habían previsto un solo médico que debía residir en la Piedad, con la obligación de visitar dos veces por semana cada una de las casas del Hospital. [300]No podía tratarse más que de un control médico a distancia, no destinado a cuidar a los internados como tales, sino sólo a los que caían enfermos: prueba suficiente de que los locos internados no eran considerados como enfermos por el solo hecho de su locura. En su *Ensayo sobre la topografía física y médica de París,*

---

[297] D. H. Tuke, *Chapters on thé history of thé insane,* Londres, 1882, p. 67.
[298] En un aviso de 1675, los directores de Bethléem piden que no se confundan "los enfermos guardados en el hospital para ser curados" y quienes no son más que "mendigos y vagabundos".
[299] D. H. Tuke, *ibid.,* pp. 79-80.
[300] El primero de esos médicos fue Raymond Finot; después Fermelhuis, hasta 1725; después, l'Epy (1725-1762), Gaulard (1762-1782); finalmente, Philip (1782-1792). En el curso del siglo XVIII fueron ayudados por asistentes. *Cf.* Delaunay, *Le Monde médical parisien au XVIIIE siècle,* pp. 72-73. En Bicêtre, a fines del siglo XVIII había un cirujano que estaba obteniendo maestría con sus visitas a la enfermería diariamente, con dos compañeros y algunos discípulos. *(Mémoires de P. Richard,* ms. de la Bibliothèque de la Ville de Paris, fº 23.)

que data de fines del siglo XVIII, Audin Rouvière explica cómo "la epilepsia, los humores fríos, la parálisis, dan entrada en la casa de Bicêtre; pero... su curación no se intenta con ningún remedio... así, un niño de diez a doce años, admitido en esta casa, a menudo por convulsiones nerviosas consideradas epilépticas, contrae, en medio de verdaderos epilépticos, la enfermedad que no padece, y no tiene, en la larga carrera de que su edad le ofrece la perspectiva, otra esperanza de curación que los esfuerzos, rara vez completos, de la naturaleza". En cuanto a los locos "son juzgados incurables cuando llegan a Bicêtre y no reciben ningún tratamiento... pese a la nulidad del tratamiento para los locos... varios entre ellos recobran la razón". [301]De hecho, esta ausencia de cuidados médicos, con la sola excepción de la visita prescrita, pone al Hospital General poco más o menos en la misma situación de toda cárcel. Las reglas que se imponen allí son, en suma, las que prescribe la ordenanza penal de 1670 para el buen orden de todas las prisiones: "Ordenamos que las prisiones sean seguras y dispuestas de modo que la salud de los presos no sea afectada. Conminamos a los carceleros y celadores a que visiten a los presos encerrados en las mazmorras al menos una vez cada día, y que den aviso a nuestros procuradores de los que se encuentren enfermos, para que sean visitados por los médicos y cirujanos de las cárceles, si los hay". [302]

Si hay un médico en el Hospital General, no es porque se tenga conciencia de encerrar allí a enfermos; es que se teme a la enfermedad de los que ya están internados. Se tiene miedo a la célebre "fiebre de las prisiones". En Inglaterra era frecuente citar el caso de presos que habían contagiado a sus jueces durante las sesiones del tribunal, y se recordaba que algunos internados, después de su liberación, habían transmitido a sus familias el mal contraído allá: [303]"Hay ejemplos, asegura Howard, de esos efectos funestos sobre hombres acumulados en antros o torres, donde el aire no puede renovarse... este aire putrefacto puede corromper el corazón de un tronco de roble, donde sólo penetra a través de la corteza y la madera. " [304]Los cuidados médicos se incorporan a la práctica del internado para prevenir ciertos efectos; 110 constituyen ni su sentido ni su proyecto.

El internamiento no es un primer esfuerzo hacia una hospitalización de la locura, bajo sus diversos aspectos mórbidos. Constituye, antes bien, una homologación de alienados a todas las otras casas correccionales, como de ello testimonian esas extrañas fórmulas jurídicas que no confían los insensatos a los cuidados del hospital, sino que los condenan a permanecer allí. Se encuentran en los registros de Bicêtre menciones como ésta: "Transferido de la Conserjería en virtud de una orden del Parlamento que lo condena a ser detenido y encerrado a perpetuidad en el castillo de Bicêtre, y a ser tratado allí

---

[301] Audin Rouvière, *Essai sur la topographie physique et médicale de Paris.* Disertación sobre las sustancias que pueden influir sobre la salud de los habitantes de esta ciudad, París, año II, pp. 105-107.
[302] Titulo XIII, en Isambert, *Recueil des anciennes lois,* París, 1821-1833, X, VIII, p. 393.
[303] Toda la pequeña ciudad de Axminster, en el Devonshire, había sido contaminada de esta manera en todo el siglo XVIII.
[304] Howard, *loc. cit.,* t. I, p. 14.

como los otros insensatos. " [305]Ser tratado como los otros insensatos: ello no significa ser sometido a un tratamiento médico, [306]sino seguir el régimen de la corrección, practicar sus ejercicios y obedecer a las leyes de su pedagogía. Unos padres que habían metido a su hijo en la Caridad de Senlis a causa de sus "furores" y de los "desórdenes de su espíritu" piden su transferencia a Saint-Lazare, "no teniendo intención de hacer morir a su hijo, cuando han solicitado una orden para hacerle encerrar, sino tan sólo pensando en corregirlo y en recobrar su espíritu casi perdido". [307]El internamiento está destinado a corregir, y si se le fija un término, no es el de la curación sino, antes bien, el de un sabio arrepentimiento. Francisco María Bailly, "clérigo tonsurado, minorista, músico organista", en 1772 es "transferido de las prisiones de Fontainebleau a Bicêtre por orden del rey, y allí permanecerá encerrado tres años". Después interviene una nueva sentencia del Prebostazgo, el 20 de septiembre de 1773, "ordenando guardar al citado Bailly, entre los débiles de espíritu hasta su perfecto arrepentimiento". [308] El tiempo que interrumpe y limita el internamiento nunca es más que el tiempo moral de las conversiones y de la sabiduría, el tiempo para que el castigo surta su efecto.

No es de sorprender que las casas de internamiento tengan el aspecto de prisiones, que a menudo las dos instituciones hayan sido confundidas, hasta el punto de que se hayan repartido bastante indiferentemente los locos en unas y otras. Cuando en 1806 se encarga a un comité estudiar la situación de los "pobres lunáticos de Inglaterra", el comité enumera 1, 765 locos en las *Workhouses,* 113 en las casas correccionales. [309]Había, sin duda, bastantes más, en el curso del siglo XVIII, puesto que Howard evoca, como un hecho que no es raro, esas prisiones "en que se encierra a los idiotas y los insensatos, porque no se sabe dónde confinarlos aparte, lejos de la sociedad a la que entristecen o perturban. Sirven para diversión cruel de los presos y de los espectadores ociosos, en ocasiones que reúnen a muchas personas. A menudo, se inquietan, y atemorizan a quienes están encerrados con ellos. No se les presta la menor atención". [310]En Francia, es igualmente frecuente encontrar locos en las prisiones: primero, en la Bastilla, después, en provincia, se les encuentra en Burdeos, en el fuerte de Ha, en el manicomio de Rennes, en las prisiones de Amiens, de Angers, de Caen, de Poitiers. [311]En la mayor parte de los hospitales generales, los insensatos están mezclados sin distinción alguna con todos los demás pensionados o internados; sólo los más agitados van a parar a calabozos reservados a ellos: "En todos los hospicios u hospitales, se

---

[305] Caso de Claude Rémy. Arsenal, ms. 12685.

[306] Sólo a fines del siglo XVIII se verá aparecer la fórmula "tratado y medicamentado como los otros insensatos". Orden de 1784 (caso Louis Bourgeois): "Transferido de las prisiones de la Conciergerie, en virtud de una orden del Parlamento para ser conducido al manicomio del castillo de Bicêtre para ser allí detenido, alimentado, tratado y medicado como los otros insensatos. "

[307] Arsenal, ms. 11396, ff. 40 y 41. 16 *Ibid.,* ms. 12686.

[308]

[309] *Cf.* D. H. Tuke *(History of insane,* p. 117): las cifras probablemente eran mucho más elevadas, ya que algunas semanas después, sir Andrew Halliday cuenta 112 locos internados en el Norfolk, donde el Comité sólo había encontrado 42.

[310] Howard, *loc. cit., t.* I, p. 19.

[311] Esquirol, "Des établissements consacrés aux alienes en France", en *Des maladies mentales,* t. II, p. 138.

han dejado a los locos los edificios viejos, deslucidos, húmedos, mal distribuidos, no construidos para ellos, con excepción de algunas logias, algunas mazmorras construidas expresamente; los locos furiosos habitan en esas alas separadas; los alienados tranquilos, los alienados llamados incurables se confunden con los indigentes, los pobres. En un pequeño número de hospicios se encierra a los presos en el ala llamada ala de fuerza; esos internados habitan con los presos y están sometidos al mismo régimen. " [312]

Tales son los hechos, en lo que tienen de más esquemático. Al reunirlos y agruparlos según sus signos de similitud, se tiene la impresión de que dos experiencias de la locura se yuxtaponen en los siglos XVII y XVIII. Los médicos de la época siguiente no han sido sensibles más que al "patetismo" general de la situación de los alienados: por doquier, han percibido la misma miseria, por doquier la misma incapacidad de curar. Para ello no hay ninguna diferencia entre las celdas de Bicêtre y las salas del Hôtel-Dieu, entre Bedlam y cualquier *Workhouse.* Y sin embargo, hay un hecho irreductible: en ciertos establecimientos no se reciben locos más que en la medida en que son teóricamente curables; en otros, no se les recibe más que para librarse de ellos o para enmendarlos. Sin duda, los primeros son los menos numerosos y los más limitados; hay menos de 80 locos en el Hôtel-Dieu; hay varios cientos, quizás un millar, en el Hospital General. Pero por muy desequilibradas que puedan estar en su extensión y su importancia numérica, esas dos experiencias tienen, cada una, su individualidad. La experiencia de la locura como enfermedad, por limitada que sea, no puede negarse. Ella es paradójicamente contemporánea de otra experiencia en que la locura proviene del internamiento, del castigo, de la corrección. Es esta yuxtaposición la que crea un problema, es ella, sin duda, la que puede ayudarnos a comprender cuál era el estatuto del loco en el mundo clásico, y a definir el modo de percepción que de él se tenía.

Resulta tentadora la solución más sencilla: resolver esta yuxtaposición en una duración implícita en el tiempo imperceptible de un progreso. Los insensatos del Hôtel-Dieu, los lunáticos de Bedlam serían los que habían recibido ya el estatuto de enfermos. Mejor, y antes que los demás, se les había reconocido y aislado y, en su favor, se habría instituido un tratamiento hospitalario que parece prefigurar ya el que el siglo XIX iba a acordar, por derecho propio, a todos los enfermos mentales. En cuanto a los otros, aquellos que se encuentran indiferenciadamente en los hospitales generales, las *workhouses,* las casas de corrección y las prisiones, fácilmente se inclina uno a pensar que se trata de toda una serie de enfermos que aún no han sido percibidos por una sensibilidad médica que precisamente en esos momentos nacía. Es grato pensar que viejas creencias, o aprehensiones propias del mundo burgués encierran a los alienados en una definición de la locura que los asimila confusamente con los criminales y con toda la clase de los asociales. Es un juego, al que se prestan con gusto los historiadores de la medicina, reconocer en los registros mismos del internamiento, y mediante la aproximación de las palabras, las sólidas categorías médicas entre las cuales la patología ha

---

[312] *Ibid.,* t. II, p. 137.

repartido, en la eternidad del saber, las enfermedades del espíritu. Los "iluminados" y "visionarios" corresponden sin duda a nuestros alucinados: "visionarios que se imaginan tener apariciones celestiales", "iluminado con revelaciones"; los débiles y algunos alcanzados por la demencia orgánica o senil, probablemente son designados en los registros como "imbéciles": "imbécil por horribles excesos de vino", "imbécil que habla siempre, diciéndose emperador de los turcos y papa", "imbécil sin ninguna esperanza de recuperación"; son también formas de delirio que se encuentran, caracterizadas sobre todo por el lado del absurdo pintoresco: "particular perseguido por gentes que quieren matarlo", "hacedor de proyectos descabellados"; "hombre continuamente electrizado, y a quien se transmiten las ideas de otro"; "especie de loco que quiere presentar sus memorias al Parlamento". [313]Para los médicos, [314]resulta vital, y muy reconfortante, poder verificar que siempre ha habido alucinaciones bajo el sol de la locura, siempre delirios en los discursos de la sinrazón, y que se encuentran las mismas angustias en todos esos corazones sin reposo. Es que la medicina mental recibe así. las primeras cauciones de su eternidad; y si llegara a tener remordimientos se tranquilizaría, sin duda, al reconocer que el objeto de su búsqueda estaba allí, que la aguardaba a través del tiempo. Y luego, para aquel mismo que llegara a inquietarse del sentido del internamiento y de la manera en que se ha podido inscribir en las instituciones de la medicina, ¿no es reconfortante pensar que, de todos modos, eran locos los que se encerraba, y que en esta oscura práctica se ocultaba ya aquello que para nosotros toma la figura de una justicia médica inmanente? A los insensatos que se internaba, casi no faltaba más que el nombre de enfermos mentales y el estatuto médico que se atribuía a los más visibles, a los mejor reconocidos entre ellos. Procediendo a semejante análisis se adquiere sin esfuerzo una buena conciencia en lo que concierne, por una parte, a la justicia de la historia y, por la otra, a la eternidad de la medicina. La medicina se verifica por una práctica premédica; y la historia queda justificada por una especie de instinto social, espontáneo, infalible y puro. Basta con añadir a esos postulados una confianza estable en el progreso, para sólo tener que trazar el oscuro camino que va del internamiento —diagnóstico silencioso dado por una medicina que aún no ha logrado formularse— hasta la hospitalización, cuyas primeras formas en el siglo XVIII prefiguran ya el progreso, e indican simbólicamente el término de éste.

Pero la desgracia ha querido que las cosas sean más complicadas; y, de manera general, que la historia de la locura no pueda, en caso alguno, servir de justificación, y como ciencia de apoyo, a la patología de las enfermedades mentales. La locura, en el devenir de su realidad histórica, hace posible en un momento dado un conocimiento de la alienación en un estilo de positividad que la cierne como enfermedad mental; pero no es este conocimiento el que forma la verdad de esta historia y la anima secretamente desde su origen. Y si,

[313] Esas anotaciones se encuentran en los *Tableaux des ordres du roi pour l'incarcération à l'Hôpital général;* y en los *États des personnes détenues par ordre du roi à Charenton et à Saint-Lazare* (Arsenal).
[314] Encontramos un ejemplo de esta forma de proceder en Hélène Bonnafous-Sérieux, *La Charité de Senlis.*

durante un tiempo, hemos podido creer que esta historia terminaba allí, ello ocurrió por no haber reconocido que la locura, como dominio de experiencia, nunca se agotaba en el conocimiento médico o para-médico que podía tenerse de ella. Y sin embargo, el hecho del internamiento en sí mismo, podía servir de prueba.

Volvamos por un instante a lo que ha podido ser el personaje del loco antes del siglo XVII. Hay tendencia a creer que todo ha recibido su indicio individual de cierto humanitarismo médico, como si la figura de su individualidad no pudiese ser más que patológica. En realidad, mucho antes de haber recibido el estatuto médico que le dio el positivismo, el loco había adquirido —ya en la Edad Media— una especie de densidad personal. Individualidad del personaje, sin duda, más que del enfermo. El loco que simula a Tristán, el que aparece en el *Juego de la enramada,* tienen ya valores bastante singulares para constituir papeles y ocupar un lugar entre los paisajes más familiares. El loco no ha necesitado de las determinaciones de la medicina para acceder a su reino de individuo. El anillo con que lo ha rodeado la Edad Media ha bastado. Pero esta individualidad no ha seguido siendo estable ni totalmente inmóvil. Se ha deshecho y, de alguna manera, reorganizado en el curso del Renacimiento. Desde el fin de la Edad Media se ha encontrado entregada a la solicitud de cierto humanismo médico. ¿Bajo qué influencia? No es imposible que el Oriente y el pensamiento árabe hayan desempeñado en ello un papel determinante. Parece, en efecto, que se hayan fundado, bastante pronto en el mundo árabe, verdaderos hospitales reservados a los locos: quizás en Fez desde el siglo vii, [315]quizás también en Bagdad a fines del siglo XII, [316]ciertamente en el Cairo durante el siglo siguiente; se practica allí una especie de cura de almas en que intervienen la música, la danza, los espectáculos y la audición de relatos maravillosos; son médicos quienes dirigen la cura y deciden interrumpirla cuando consideran haber triunfado. [317]En lodo caso, no puede ser azar el hecho de que los primeros hospitales de insensatos hayan sido inundados precisamente a fines del siglo XV en España. También es significativo que hayan sido los Hermanos de la Merced, muy familiarizados con el mundo árabe, puesto que practican el rescate de cautivos, los que hayan abierto el hospital de Valencia: la iniciativa había sido tomada por un hermano de esta religión, en 1409; otros laicos, sobre todo ricos comerciantes, uno de ellos Lorenzo Salou, se había encargado de reunir los fondos. [318]Después fue en 1425 la fundación del hospital de Zaragoza, cuyo sabio orden, casi cuatro siglos después, había de admirar Pinel: las puertas totalmente abiertas a los enfermos de todos los países, de todos los gobiernos, de todos los cultos, como da fe la inscripción *urbis et orbis;* esta vida de jardín que pone orden en el desarrollo de los espíritus mediante la sabiduría estacional "de las colectas,

---

[315] *Cf. Journal of Mental Science,* t. X, p. 256.
[316] *Cf. Journal of Psychological Medicine,* 1850, p. 426. Pero la opinión contraria fue sostenida por Ullersperger, *Die Geschichte der Psychologie und psychiatrie in Spanien,* Würzburg, 1871.
[317] F. M. Sandwith, "The Cairo lunatic Asylum", *Journal of Mental Science,* vol. XXXIV, pp. 473-474.
[318] El rey de España, después el Papa, el 26 de febrero de 1410, dieron su autorización. *Cf.* Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie,* p. 417.

del trillaje, de la vendimia y de la recolección de los olivos". [319]En España, asimismo, habrá hospitales en Sevilla (1436), Toledo (1483), y Valladolid (1489). Todos esos hospitales tienen un carácter médico del que sin duda estaban desprovistas las Dollhäuse que existían ya en Alemania [320]o la célebre casa de la Caridad de Upsala. [321]El hecho es que por doquier en Europa se ven aparecer, poco más o menos por esta época, instituciones de un tipo nuevo, como la *Casa di Maniaci,* en Padua (hacia 1410), o el Asilo de Bérgamo. [322]En los hospitales se empiezan a reservar salas a los insensatos; a principios del siglo XV se señala la presencia de locos en el Hospital de Bedlam, que había sido fundado a mediados del siglo XIII y confiscado por la corona en 1373. En la misma época se señalan en Alemania locales especialmente destinados a los insensatos: primero el Narrhäuslern de Nuremberg, [323]después, en 1477, en el Hospital de Frankfurt, un edificio para los alienados y los *Ungehorsame Kranke;* [324]y en Hamburgo se menciona en 1376 una *cista stolidorum,* que también se llama *custodia fatuorum.* [325]Otra prueba más del estatuto singular que adquiere el loco, a fines de la Edad Media, es el extraño desarrollo de la colonia de Gheel: peregrinación frecuentada sin duda desde el siglo x, que constituye una aldea en que la tercera parte de la población está integrada por alienados.

Presente en la vida cotidiana de la Edad Media, familiarizado con su horizonte social, el loco, en el Renacimiento, es reconocido de otro modo, reagrupado, en cierta manera, según una nueva unidad específica: cernido por una práctica sin duda ambigua que lo aísla del mundo sin darle exactamente un estatuto médico. Se convierte en objeto de una solicitud y de una hospitalidad que le conciernen, a él precisamente, y a ningún otro del mismo modo. Ahora bien, lo que caracteriza al siglo XVII no es que haya avanzado, con más o menos rapidez, por el camino que conduce al reconocimiento del loco, y por allí al conocimiento científico que de él puede tomarse; por el contrario, ha empezado a distinguirlo con menos claridad; en cierto modo, le ha reabsorbido en una masa indiferenciada. Ha confundido las líneas de un rostro que se había individualizado ya desde hacía siglos. Por relación al loco de los Narrtürmer y de los primeros asilos de España, el loco de la época clásica, encerrado con los enfermos venéreos, los degenerados, los libertinos, los homosexuales, ha perdido los indicios de su individualidad; se disipa en una aprehensión general de la sinrazón. ¡Extraña evolución de una sensibilidad que parece perder la fineza de su poder de diferenciación y retrogradar hacia formas más masivas de la percepción! La perspectiva se vuelve más uniforme. Diríase que, en medio de los asilos del siglo XVII, el loco se pierde entre la grisalla, hasta el punto que es difícil seguir su rastro, hasta el movimiento de reforma que precede en poco a la Revolución.

---

[319] Pinel, *Traité médico-philosophique,* pp. 238-239.
[320] Como la de St. Gergen. *Cf.* Kirchhoff, *Deutsche Irr enänte,* Berlín, 1921, p. 24.
[321] Laehr, *Gedenktage der Psychiatrie.*
[322] Krafft Ebing, *Lehrbuch der psychiatrie,* Stuttgart, 1879, t. I, p. 45, nota.
[323] Señalado en el libro del arquitecto Tucker: *Pey der spitall-pruck das narrhewslein gegen dem Karll Holtzschmer uber. Cf.* Kirchhoff, *ibid.,* p. 14.
[324] Kirchhoff, ibid., p. 20.
[325] *Cf.* Beneke, *loc. cit.*

De esta "involución" puede ofrecer no pocos signos el siglo XVII, en el curso mismo de su desarrollo. Se puede aprehender en vivo la alteración que sufren antes del fin del siglo los establecimientos que en su origen parecen haber estado designados, más o menos completamente, a los locos. Cuando los Hermanos de la Caridad se instalan en Charenton, el 10 de mayo de 1645, se trata de establecer un hospital que debe recibir a los enfermos pobres, entre ellos los insensatos. Charenton no se distingue en nada de los hospitales de la Caridad, que no han dejado de multiplicarse por Europa desde la fundación, en 1640, de la orden de San Juan de Dios. Pero antes del fin del siglo XVII, se hacen anexos a los edificios principales destinados a todos los que se encierra: correccionarios, locos, pensionarios por orden de detención. En 1720 se menciona por primera vez, en una capitular, una "casa de reclusión"; [326]debía de existir desde hacía algún tiempo, puesto que en aquel año, aparte de los propios enfermos, había un total de 120 pensionarios: toda una población en la que llegan a perderse los alienados. La evolución fue más rápida aún en Saint-Lazare. Si hemos de creer a sus primeros biógrafos, San Vicente de Paúl había dudado, durante cierto tiempo, antes de hacerse cargo, para su congregación, de este antiguo leprosario. Finalmente, un argumento lo decidió: la presencia en el "priorato" de algunos insensatos, a los que él quiso ofrecer sus cuidados. [327]Quitemos al relato lo que puede tener de intención voluntariamente apologética, y lo que puede atribuir al santo, por retrospección, de sentimientos humanitarios. Es posible, si no probable, que se hayan podido evitar ciertas dificultades concernientes a la atribución de este leprosario y de sus considerables bienes, que seguían perteneciendo a los caballeros de San Lázaro, haciendo del lugar un hospital para los "pobres insensatos". Pero muy pronto se la convirtió en "Casa de fuerza para las personas detenidas por orden de su majestad"; [328]y los insensatos que allí se encontraban pasaron, por el hecho mismo, al régimen correccional. Bien lo dice Pontchartrain, quien escribe al teniente d'Argenson, el 10 de octubre de 1703: "Vos sabéis que esos señores de San Lázaro desde hace tiempo han sido acusados de tratar a los detenidos con mucha dureza, y aun de impedir que quienes allí son enviados como débiles de espíritu o por sus malas costumbres, hagan saber su mejoría a sus padres, a fin de guardarlos más tiempo. " [329]Y es indudablemente un régimen de prisión el que evoca el autor de la *Relación Sumaria* cuando evoca el paseo de los insensatos: "Los hermanos sirvientes, o ángeles guardianes de los alienados, les hacen pasear por el patio de la casa, después de la comida, los días laborales, y los conducen a todos juntos, bastón en mano, como si fuesen un rebaño de borregos, y si algunos se apartan un mínimo del rebaño, o no pueden avanzar tan rápidamente como los otros, los atacan a golpe de bastón, de manera tan ruda que se ha visto a algunos quedar impedidos, y a otros a los que les han partido la cabeza, y que han muerto de los golpes

[326] *Cf.* Esquirol, "Mémoire historique et statistique sur la maison royale de Charenton", en *Traité des maladies mentales,* t. II, pp. 204 y 208.
[327] *Cf.* Collet, *Vie de Saint Vincent de Paul* (1818), t. I, pp. 310-312. "Tenía por ellos la ternura de una madre hacia su hijo".
[328] B. N., col. "Joly de Fleury", ms. 1309.
[329] Citado en J. Vié, *Les Aliénés et correctionnaires à Saint-Lazare aux XVIIE et XVIIIE siècles,* París, 1930.

recibidos. " [330]

Podría creerse que allí sólo hay una cierta lógica propia del internamiento de los locos, en la medida en que escapa de todo control médico: gira entonces, según toda necesidad, hacia la prisión. Pero parece que se trata de una cosa totalmente distinta de una especie de fatalidad administrativa; pues no son solamente las estructuras y las organizaciones las que están aplicadas, sino la conciencia que se toma de la locura. Es ésta la que sufre un desplazamiento, y ya no llega a percibir un asilo de insensatos como un hospital, sino, cuando mucho, como una casa correccional. Cuando se crea un ala de celdas en la Caridad de Senlis, en 1675, se dice primero que está reservada "a los locos, a los libertinos, y a otros que el gobierno del rey hace encerrar". [331]De una manera muy concreta se hace pasar al loco del registro del hospital al de la corrección y, dejando borrarse así los signos que le distinguían, se le envuelve en una experiencia moral de la sinrazón que es de una calidad totalmente distinta. Baste recordar el testimonio de un solo ejemplo. Se había reconstruido Bedlam en la segunda mitad del siglo XVII; en 1703, Ned Ward hace decir a uno de los personajes de su *London Spy:* "Verdaderamente, creo que están locos los que han construido un edificio tan costoso para cerebros perturbados *(for a crack brain society).* Diré que es una lástima que un edificio tan bello no sea habitado por gentes que tuviesen conciencia de su buena suerte. " [332]Lo que se ha producido entre el final del Renacimiento y el apogeo de la época clásica no es, por lo tanto, tan sólo una evolución de las instituciones; es una alteración de la conciencia de la locura; son los asilos de internado, las prisiones y las correccionales las que, en adelante, representarán esta conciencia.

Puede haber alguna paradoja en encontrar en una misma época locos en las salas del hospital e insensatos entre los correccionarios y los prisioneros, pero ello está lejos de ser el signo de un progreso en vías de completarse, de un progreso que vaya de la prisión a la casa de salud, del encarcelamiento a ¡a terapéutica. De hecho, los locos que están en el hospital encarnan, a lo largo de toda la época clásica, un estado de cosas superado; ellos nos remiten a esta época —desde el fin de la Edad Media hasta el Renacimiento— en que el loco era reconocido y aislado como tal, aún fuera de un estatuto médico preciso. Por el contrario, los locos de los Hospitales Generales, de las *Workhouses,* de las *Zuchthausern* nos remiten a cierta experiencia de la sinrazón que es contemporánea rigurosa de la época clásica. Si bien es cierto que hay un desplazamiento cronológico entre esas dos maneras de tratar a los insensatos, no es el hospital el que pertenece al estrato geológico más reciente; forma, por el contrario, una sedimentación arcaica. La prueba de ello

---

[330] *Une relation sommaire et fidèle de l'affreuse prison de Saint-Lazare,* col. Joly de Fleury, 1415. Del mismo modo, las Petites-Maisons se convierten en lugar de internamiento después de haber sido lugar de hospitalización, como lo prueba este texto de fines del siglo XVI: "También se reciben en dicho hospital pobres alienados de bienes y de espíritu, que corren por las calles como locos insensatos, varios de los cuales, con el tiempo y con el buen trato que se les hace, vuelven al buen sentido y a la salud" (texto citado en Fontanou, *Édits et ordonnances des rois de France,* Paris, 1611, I, p. 921).
[331] Hélène Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.,* p. 20.
[332] Ned Ward, *London Spy,* Londres, 1700; reed. de 1924, p. 61.

es que no ha dejado de ser atraído hacia las casas de internamiento por una especie de gravitación, y que ha sido como asimilado, hasta el punto de confundirse casi completamente con ellas. Desde el día en que Bedlam, el hospital para los lunáticos curables, fue abierto a quienes no lo eran (1733), ya no hubo diferencia notable con nuestros hospitales generales, o con ninguna casa correccional. San Lucas mismo, aunque tardíamente fundado, en 1751, para aliviar a Bedlam, no escapa de esta atracción del estilo correccional. Cuando Tuke, a fines del siglo, lo visitará, anotará en la libreta en que relata lo que ha podido observar: "El superintendente jamás ha encontrado gran ventaja en la práctica de la medicina... él piensa que el secuestro y la coacción pueden imponerse con ventaja, como castigo, y de manera general estima que el miedo es el principio más eficaz para reducir a los locos a una conducta ordenada. " [333]

Analizar el internamiento como se le hace de manera tradicional, poniendo en la cuenta del pasado todo lo que toca aún al aprisionamiento, y en la cuenta del porvenir en formación lo que deja presagiar ya el hospital psiquiátrico, es alterar los datos del problema. De hecho, los locos, quizá bajo la influencia del pensamiento y de la ciencia árabes, han sido colocados en establecimientos especialmente designados para ello, algunos de los cuales, sobre todo en la Europa meridional, se parecían a los hospitales lo bastante para tratarlos allí, al menos parcialmente, como enfermos. De ese estatuto, adquirido desde hacía tiempo, testimoniarán algunos hospitales a través de la época clásica, hasta el tiempo de la gran reforma. Pero alrededor de esas instituciones-testigos, el siglo XVII instaura una experiencia nueva, en que la locura anuda parentescos desconocidos con figuras morales y sociales que aún le eran ajenas.

No se trata aquí de establecer una jerarquía, ni de mostrar que la época clásica ha constituido una regresión por relación al siglo XVI, en el conocimiento que tomó de la locura. Como veremos, los textos médicos de los siglos XVII y XVIII bastarán para probar lo contrario. Solamente, liberando a las cronologías y asociaciones históricas de toda perspectiva de "progreso", restituyendo a la historia de la experiencia un movimiento que no toma nada de la finalidad del conocimiento ni de la ortogénesis del saber, se trata de dejar aparecer el diseño y las estructuras de esa experiencia de la locura, tal como lo ha hecho el clasicismo. Esta experiencia no es ni un progreso ni un retardo por relación a otra. Si es posible hablar de una baja del poder de discriminación en la percepción de la locura, si es posible decir que el rostro del insensato tiende a borrarse, ello no es ni un juicio de valor ni aun el enunciado puramente negativo de un déficit del conocimiento; es una manera, aún totalmente exterior, de enfocar una experiencia muy positiva de la locura, experiencia que, dando al loco la precisión de una individualidad y de una estatura con que lo había caracterizado el Renacimiento, lo engloba en una experiencia nueva, y le prepara, más allá del campo de nuestra experiencia habitual, un nuevo rostro: aquel mismo en que la ingenuidad de nuestro positivismo creerá reconocer la naturaleza de toda locura.

---

[333] Citado en D. H. Tuke, *Chapters in the history of the insane,* pp. 9, 90.

La hospitalización yuxtapuesta al internamiento debe ponernos alerta ante el indicio cronológico característico de esas dos formas institucionales, y mostrar con bastante claridad que el hospital no es la verdad próxima de la casa correccional. No por ello deja de ser cierto que, en la experiencia global de la sinrazón en la época clásica, esas dos estructuras se mantienen; si una es más nueva y más vigorosa, la otra no queda jamás totalmente reducida. Y en la percepción social de la locura, en la conciencia sincrónica que la aprehende, se debe encontrar, pues, esta dualidad: a la vez fisura y equilibrio.

El reconocimiento de la locura en el derecho canónico, como en el derecho romano, estaba ligado a su diagnóstico por la medicina. La conciencia médica estaba implicada en todo juicio de alienación. En sus *Cuestiones médico-legales,* redactadas entre 1624 y 1650, Zacchias hacía el balance preciso de toda la jurisprudencia cristiana concerniente a la locura. [334]Para todas las causas de *dementia et rationis laesione et morbis ómnibus qui rationem laedunt,* Zacchias es concluyente: sólo el médico es competente para juzgar si un individuo está loco y qué grado de capacidad le deja su enfermedad. ¿No es significativo que esta obligación rigurosa —que un jurista formado en la práctica del derecho canónico admite como evidencia— sea un problema 150 años después, ya en tiempos de Kant, [335]y que atice toda una polémica en la época de Heimoth, y después en la de Elias Régnault?[336] Esta participación del médico como experto ya no será reconocida como algo natural; habrá que establecerla con nuevos títulos. Ahora bien, para Zacchias, la situación aún es perfectamente clara: un jurisconsulto puede reconocer un loco por sus palabras, cuando no es capaz de ponerlas en orden; puede reconocerlo también por sus acciones: incoherencia de sus gestos, o absurdo de sus actos civiles: se habría podido adivinar que Claudio estaba loco, con sólo considerar que, como por heredero, había preferido Nerón a Británico. Pero ellos no son, aún, más que presentimientos: sólo el médico podrá transformarlos en certidumbre. Tiene, a disposición de su experiencia, todo un sistema de señales; en la esfera de las pasiones, una tristeza continua e inmotivada denuncia la melancolía; en el dominio del cuerpo, la temperatura permite distinguir el frenesí de todas las formas apiréticas del furor; la vida del sujeto, su pasado, los juicios que han podido hacerse sobre él desde su infancia, todo ello cuidadosamente pesado puede autorizar al médico a ofrecer un juicio, y a decretar si hay enfermedad o no. Pero la tarea del médico no termina con esta decisión; debe comenzar un trabajo más sutil. Hay que determinar cuáles son las facultades afectadas (memoria, imaginación o razón), de qué manera y hasta qué grado. Así, la razón es disminuida en la *fatuitas;* queda pervertida superficialmente en las pasiones, profundamente en el frenesí y en la melancolía; finalmente, la manía, el furor y todas las formas mórbidas del sueño la suprimen por completo.

---

[334] Protomédico en Roma, Zacchias (1584-1659) a menudo había sido consultado por el tribunal de la Rota para que diera su opinión de experto en asuntos civiles y religiosos. De 1624 a 1650 publicó sus *Quaestiones medico-legales.*
[335] *Von der Macht des Gemüths durch den blossen Vors atz seiner krankhaften Gefühlen Meister sein,* 1797.
[336] Heinroth, *Lehrbuch der Störungen des Seelenlebens,* 1818. Elias Régnault, *Du degré de compétence des médecins,* París, 1828.

Siguiendo el hilo de esas diferentes cuestiones, es posible analizar los comportamientos humanos, y determinar en qué medida se les puede poner en la cuenta de la locura. Por ejemplo, hay casos en que el amor es alienación. Desde antes de apelar al experto médico, el juez puede percibirlo, si observa en el comportamiento del sujeto una coquetería excesiva, una búsqueda perpetua de adornos y perfumes, o si tiene ocasión de verificar su presencia en una calle poco frecuentada donde pase una mujer bonita. Pero todos esos signos no hacen más que esbozar una probabilidad: de reunirse todos, aún no determinarían la decisión. Al médico corresponde descubrir las marcas indudables de la verdad. ¿Ha perdido el apetito y el sueño el sujeto?, ¿tiene los ojos hundido?, ¿se abandona en largos ratos a la tristeza? Es que su razón ya está pervertida, y ha sido alcanzado por esta melancolía del amor que Hucherius define como "la enfermedad atrabiliaria de un alma que desvaría, engañada por el fantasma y la falsa estimación de la belleza". Pero si, cuando el enfermo percibe al objeto de su llama, sus ojos se muestran huraños, su pulso se acelera y parece presa de una gran agitación desordenada, ya debe ser considerado como irresponsable, ni más ni menos que cualquier maníaco. [337]

Los poderes de decisión se remiten al juicio médico; él y sólo él puede introducir a alguien en el mundo de la locura; él y sólo él permite distinguir al hombre normal del insensato, al criminal del alienado irresponsable. Ahora bien, la práctica del internamiento está estructurada según un tipo totalmente distinto; no se ordena por una decisión médica. Proviene de otra conciencia. La jurisprudencia del internamiento es bastante compleja en lo que concierne a los locos. Si se toman los textos al pie de la letra, parece que siempre se requiere un parte médico: en Bedlam, hasta 1733 se exige un certificado en que conste que el enfermo puede ser tratado, es decir, que no es un idiota de nacimiento, o que no es víctima de una enfermedad permanente. [338]En cambio, en las Casas Pequeñas se pide un certificado en que se declare que ha sido atendido en vano y que su enfermedad es incurable. Los parientes que quieren colocar a un miembro de su familia entre los insensatos de Bicêtre deben dirigirse al juez que "ordenará en seguida la visita del médico y del cirujano al insensato; ellos harán su informe y lo depositarán en la escribanía". [339]Pero, tras esas precauciones administrativas, la realidad es muy distinta. En Inglaterra, es el juez de paz el que toma la decisión de decretar el internamiento, ya se lo haya pedido la familia del sujeto, ya sea que, por sí mismo, lo considere necesario para el buen orden de su distrito. En Francia, el internamiento a veces es decretado por una sentencia del tribunal, cuando el sujeto ha quedado convicto de un delito o de un crimen. [340]El comentario de la ordenanza penal de 1670 establece la locura como falso justificativo, cuya prueba no se admite más que después de la vista del proceso; si después de

---

[337] Zacchias, *Quaestiones médico-legales,* lib. II, título I.
[338] *Cf.* Falret, *Des maladies mentales et les asiles d'aliénés,* París, 1864, p. 155.
[339] *Formalités à remplir pour l'admission des insensés à Bicêtre* (documento citado por Richard, *Histoire de Bicétre,* París, 1889)
[340] En ese caso, se encuentran en los registros del Hospital de París menciones de este género: "Transferido de las prisiones de la Conserjería en virtud de una orden del Parlamento para ser conducido... "

obtener información sobre la vida del acusado, se verifica el desorden de su espíritu, los jueces deciden que lo debe guardar su familia, o bien internarlo en el hospital o en un manicomio "para ser tratado allí como los otros insensatos". Es muy raro ver a los magistrados recurrir a un parte médico, aunque desde 1603 se hayan nombrado "en todas las buenas ciudades del reino dos personas del arte de la medicina y de la cirugía, de la mejor reputación, probidad y experiencia, para hacer las visitas y los informes en justicia". [341]Hasta 1692, todos los internamientos de Saint-Lazare eran hechos por orden del magistrado y, aparte de lodo certificado médico, llevan las firmas del primer presidente, del teniente civil, del teniente del Châtelet, o de los tenientes generales de provincia; cuando se trata de religiosos, las órdenes son firmadas por los obispos y los capítulos. La situación se complica y se simplifica a la vez al final del siglo XVII: en marzo de 1667 se crea el cargo de teniente de policía; [342]muchos internamientos (en su mayor parte, en París), se harán a petición suya, con la única condición de que sea contrafirmada por un ministro. A partir de 1692, el procedimiento más frecuente es, sin duda, la carta de orden del rey. La familia, o los interesados, hacen la demanda al rey, quien accede y la entrega después de ser firmada por un ministro. Algunas de esas demandas van acompañadas de certificados médicos. Pero esos casos son los menos. [343]De ordinario, es la familia, la vecindad o el cura de la parroquia quienes son invitados a prestar testimonio. Los parientes más próximos tienen la mayor autoridad para hacer valer sus quejas o sus aprehensiones en la petición de internamiento. Se vela, tanto como es posible, por obtener el consentimiento de toda la familia, o, en todo caso, por conocer las razones de rivalidad o de interés que, llegado el caso, impiden obtener esta unanimidad. [344]Pero se da el caso de que los parientes más lejanos y aun los vecinos pueden obtener una medida de internamiento, en la cual no quería consentir la familia. [345]Tan cierto es ello que en el siglo XVII la locura se convierte en asunto de sensibilidad social; [346]al acercarse así al crimen, al desorden, al escándalo, puede ser juzgada, como ellos, por las formas más espontáneas y más primitivas de esta sensibilidad.

Lo que puede determinar y aislar al hecho de la locura no es tanto una ciencia médica como una conciencia susceptible de escándalo. En esta medida, los representantes de la Iglesia están en situación más privilegiada aún que los

---

[341] Esta ordenanza fue completada en 1692 por otra que preveía dos expertos en toda ciudad que poseyera corte, obispado, presidio o comisaría principal: sólo habrá uno en los otros burgos.
[342] Oficio que una ordenanza de 1699 decide generalizar "en cada una de las ciudades y lugares de nuestro reino en que el establecimiento sea juzgado necesario".
[343] *Cf.,* por ejemplo, carta de Bertin a La Michodière, a propósito de una dama Rodeval (Arch. Seine Maritime C 52); carta del subdelegado de la elección de Saint-Venant a propósito del Sr. Roux (Arch. Pas-de-Calais; 709, fº 165).
[344] "No podrías exagerar las precauciones en los puntos siguientes: el primero, que las memorias sean firmadas de los parientes, paternos y maternos más próximos; el segundo, tener una nota exacta de quienes no hayan firmado y de las razones que les hayan impedido hacerlo, todo ello independientemente de la verificación exacta de su exposición" (citado en Joly, *Lettres de cachet dans la généralité de Caen au XVIIIE siècle).*
[345] *Cf.* el caso de Lecomte: Arch. Aisne C 677.
[346] *Cf.* Memoria a propósito de Louis François Soucanye de Moreuil. Arsenal, ms. 12684.

representantes del Estado para juzgar a la locura. [347]Cuando en 1784 Breteuil limitará el uso de las órdenes del rey, y pronto las hará caer en desuso, insistirá para que, en la medida de lo posible, el internamiento no ocurra antes del procedimiento jurídico de la interdicción. Precaución relacionada con lo arbitrario del expediente de la familia y de las órdenes del rey. Pero no para remitirse más objetivamente a la autoridad de la medicina; por el contrario, es para hacer pasar el poder de decisión a una autoridad judicial que no tenga que recurrir al médico. La interdicción, en efecto, no comporta ningún peritaje médico; es un asunto que debe arreglarse por completo entre las familias y la autoridad jurídica. [348]El internamiento y las prácticas de jurisprudencia que han podido determinarse a su alrededor de ninguna manera han permitido una autoridad más rigurosa del médico sobre el insensato. Por el contrario, parece que cada vez más se tendió a prescindir de ese control médico que, en el siglo XVII, estaba previsto en el reglamento de ciertos hospitales, y a "socializar" cada vez más el poder de decisión que debe reconocer la locura donde ésta se encuentre. No es nada sorprendente que, a principios del siglo XIX, se discuta aún, como cuestión no resuelta, la actitud de los médicos para reconocer la alienación y diagnosticarla. Lo que Zacchias, heredero de toda la tradición del derecho cristiano, acordaba sin vacilar a la autoridad de la ciencia médica, un siglo y medio después podrá impugnarlo Kant, y pronto Régnault lo rechazará por completo. El clasicismo y más de un siglo de internamiento habían hecho esa labor.

Si tomamos las cosas al nivel de los resultados, parece que sólo se haya hecho una transición entre una teoría jurídica de la locura, bastante elaborada para discernir, con ayuda de la medicina, sus límites y sus formas, y una práctica social, casi policíaca, que la capta de una manera masiva, utiliza formas de internamiento que ya han sido preparadas para la represión, y olvida seguir en sus sutilezas las distinciones que se reservan por y para el arbitraje judicial. Transición que, a primera vista, podría creerse completamente normal, o al menos completamente habitual: la conciencia jurídica tenía la costumbre de ser más elaborada y más fina que las estructuras que deben servirla o las instituciones en las cuales parece realizarse. Pero esa transición toma su importancia decisiva y su valor particular si pensamos que la conciencia jurídica de la locura había sido elaborada desde hacía largo tiempo, después de haberse constituido a lo largo de la Edad Media y del Renacimiento, a través del derecho canónico y de los restos del derecho romano, antes de que se instaurase la práctica del internamiento. Esta conciencia no es una anticipación de ella. Una y otra pertenecen a dos mundos distintos.

La una se deriva de cierta experiencia de la persona como sujeto de derecho, cuyas formas y obligaciones analiza; la otra pertenece a cierta experiencia del individuo como ser social. En un caso, hay que analizar la locura en las modificaciones que no puede dejar de aportar al sistema de las obligaciones; en el otro, hay que tomarla con todos los parentescos morales que justifican la exclusión. En tanto que sujeto de derecho, el hombre se libera de su

---

[347] *Cf.* por ejemplo, el testimonio citado por Locard *(loc. cit.), p.* 172.

[348] *Cf.* artículo *Interdit* del *Dictionnaire de droit et de pratique* por Cl.-J. de Ferrière, ed. de 1769, t. II, pp. 48-50.

responsabilidad en la medida misma en que está alienado; como ser social, la locura lo compromete en la vecindad de la culpabilidad. El derecho refinará, indefinidamente, su análisis de la locura; y en un sentido es justo decir que sobre el fondo de una experiencia jurídica de la alienación se ha constituido la ciencia médica de las enfermedades mentales. Ya en las formulaciones de la jurisprudencia del siglo XVII se ven surgir algunas de las finas estructuras de la psicopatología. Zacchias, por ejemplo, en la antigua categoría de la *fatuitas,* de la imbecilidad, distingue niveles que parecen presagiar la clasificación de Esquirol, y, pronto, toda la psicología de las debilidades mentales. En la primera fila de un orden decreciente coloca los "tontos" que pueden testimoniar, testar, casarse, pero no ingresar en las órdenes sagradas ni administrar un cargo "pues son como niños que se acercan a la pubertad". Después vienen los imbéciles propiamente dichos *(fatui).* No se les puede confiar ninguna responsabilidad; su espíritu está por debajo de la edad de la rajón, como el de los niños de menos de siete años. En cuanto a los *stolidi,* los estúpidos, no son ni más ni menos que guijarros; no se les puede autorizar ningún acto jurídico salvo, quizás, el testamento, si tienen el suficiente discernimiento para reconocer a sus parientes. [349]Bajo la presión de los conceptos del derecho, y en la necesidad de cernir con precisión la personalidad jurídica, el análisis de la alienación no deja de afinarse y parece anticipar teorías médicas que lo siguen de lejos.

La diferencia es profunda, si comparamos con esos análisis los conceptos que están en vigor en la práctica del internamiento. Un término como el de imbecilidad sólo tiene valor en un sistema de equivalencias aproximadas, que excluye toda determinación precisa. En la Caridad de Senlis encontraremos un "loco vuelto imbécil", un "hombre antes loco, hoy espíritu débil e imbécil"; [350]el teniente d'Argenson hace encerrar a "un hombre de una rara especie que se parece a cosas muy opuestas. Tiene la apariencia del buen sentido en muchas cosas y la apariencia de una bestia en muchas otras". [351]Pero más curioso aún es confrontar una jurisprudencia como la de Zacchias con los muy raros certificados médicos que acompañan los expedientes de internamiento. Diríase que nada de los análisis de la jurisprudencia ha pasado por su juicio. A propósito de la fatuidad, justamente, puede leerse, con la firma de un médico, un certificado como éste: "Hemos visto y visitado al llamado Charles Dormont, y después de haber examinado su apariencia, el movimiento de sus ojos, tomado su pulso y haber seguido todos sus pasos, haberlo sometido a varios interrogatorios y recibido sus respuestas, estamos unánimemente convencidos de que el citado Dormont tenía el espíritu mal orientado y extravagante y que ha caído en una entera y absoluta demencia y fatuidad. " [352]Se tiene la impresión, al leer ese texto, de que hay dos usos, casi dos niveles de elaboración de la medicina, según que sea tomada del contexto del derecho o que deba ordenarse según la práctica social del internamiento. En un caso, pone en juego las capacidades del sujeto de derecho, y por ello prepara una

---

[349] Zacchias, *Quaestiones medico-legales,* libro II, título I, cuestión 7, Lyon, 1674, pp. 127-128.
[350] Citado en Bonnafous-Sérieux, *loc. cit.,* p. 40.
[351] Arsenal, ms. 10928.
[352] Citado en Devaux, *L'Art de faire les rapports en chirurgie,* París, 1703, p. 435.

psicología que mezclará, en una unidad indecisa, un análisis filosófico de las facultades y un análisis jurídico de la capacidad de contratar y de obligar. Se dirige a las estructuras finas de la libertad civil. En el otro caso, pone en juego la conducta del hombre social, y prepara así una patología dualista, en términos de normal y de anormal, de sano y de enfermo, que escinde en dos dominios irreductibles la sencilla fórmula: "Debe internarse". Estructura espesa de la libertad social.

Uno de los esfuerzos constantes del siglo XVIII fue ajustar a la antigua noción jurídica de "sujetos de derecho" la experiencia contemporánea del hombre social. Entre ellas, el pensamiento político de las Luces postula a la vez una unidad fundamental y una reconciliación siempre posible más allá de todos los conflictos de hecho. Esos temas han guiado silenciosamente la elaboración del concepto de locura y la organización de las prácticas concernientes. La medicina positivista del siglo XIX hereda todo ese esfuerzo de la *Aufklärung.* Admitirá como ya establecido y probado que la alienación del sujeto de derecho puede y debe coincidir con la locura del hombre social, en la unidad de una realidad patológica que es a la vez analizable en términos de derecho y perceptible a las formas más inmediatas de la sensibilidad social. La enfermedad mental, que la medicina va a ponerse como objeto, se habrá constituido lentamente como la unidad mítica del sujeto jurídicamente incapaz, y del hombre reconocido como perturbador del grupo: y ello bajo el efecto del pensamiento político y moral del siglo XVIII. Se ha percibido ya el efecto de ese acercamiento poco antes de la Revolución, cuando en 1784 Breteuil quiere hacer preceder al internamiento de los locos por un procedimiento judicial más minucioso, que abarque la interdicción y la determinación de la capacidad del sujeto como persona jurídica: "Respecto a las personas cuya detención se exige por causa de alienación de espíritu, la justicia y la prudencia exigen", escribe el ministro a los intendentes, "que no propongáis las órdenes (del rey) más que cuando haya una interdicción propuesta por juicio". [353]Lo que prepara el esfuerzo liberal de la última monarquía absoluta, lo realizará el código civil, haciendo de la interdicción la condición indispensable para todo internamiento.

El momento en que la jurisprudencia de la alienación se convierte en condición previa de todo internamiento es también el momento en que, con Pinel, está naciendo una psiquiatría que pretende tratar por primera vez al loco como un ser humano. Lo que Pinel y sus contemporáneos considerarán como un descubrimiento a la vez de la filantropía y de la ciencia no es, en el fondo, más que la reconciliación de la conciencia dividida del siglo XVIII. El internamiento del hombre social logrado en la interdicción del sujeto jurídico: ello quiere decir que por primera vez el hombre alienado es reconocido como incapaz *y* como loco; su extravagancia, percibida inmediatamente por la sociedad, limita su existencia jurídica, pero sin rebasarla. Por el hecho mismo, los dos usos de la medicina se reconcilian: el que trata de definir las estructuras finas de la responsabilidad y de la capacidad, y el que sólo ayuda a desencadenar el decreto social del internamiento.

---

[353] Cierto es que Breteuil añade: "A menos que las familias no estén totalmente imposibilitadas de incurrir en los gastos del procedimiento que debe preceder a la interdicción. Pero en ese caso, será necesario que la demencia sea notoria y verificada por testimonios bien exactos. "

Todo ello es de una importancia extrema para el desarrollo ulterior de la medicina del espíritu. Ésta, según su forma "positiva", no es, en el fondo, más que la superposición de dos experiencias que el clasicismo ha yuxtapuesto sin unir jamás definitivamente: una experiencia social, normativa y dicotómica de la locura, que gira por completo alrededor del imperativo del internamiento y se formula simplemente en estilo de "sí o no", "inofensivo o peligroso", "para internarse o no", y una experiencia jurídica, cualitativa, sutilmente diferenciada, sensible a las cuestiones de límites y de grados, y que busca en todos los dominios de la actividad del sujeto los rostros polimorfos que puede tomar la alienación. La psicopatología del siglo XIX (y quizás aun la nuestra) cree situarse y tomar sus medidas por relación a un *homo natura,* o a un hombre normal dado anteriormente a toda experiencia de la enfermedad. De hecho, ese hombre normal es una creación; y si hay que situarlo, no es en un espacio natural, sino en un sistema que identifica el *socius* al sujeto de derecho; y como consecuencia, el loco no es reconocido como tal porque una enfermedad lo ha arrojado hacia las márgenes de la normalidad, sino porque nuestra cultura lo ha situado en el punto de encuentro entre el decreto social del internamiento y el conocimiento jurídico que discierne la capacidad de los sujetos de derecho. La ciencia "positiva" de las enfermedades mentales y esos sentimientos humanitarios que han ascendido al loco al rango de ser humano sólo han sido posibles una vez sólidamente establecida esta síntesis, que forma, en cierto modo, el *a priori* concreto de toda nuestra psicopatología con pretensiones científicas.

Todo aquello que, desde Pinel, Tuke y Wagnitz, ha podido indignar la buena conciencia del siglo XIX, nos ha ocultado durante largo tiempo cuán polimorfa y variada podía ser la experiencia de la locura en la época del clasicismo. Fascinantes han sido la enfermedad desconocida, los alienados en cadenas y toda esta población encerrada por una orden o a instancias del teniente de policía. Pero no se han visto todas las experiencias que se entrecruzaban en esas prácticas aparentemente masivas de las que ha podido creerse, a primera vista, que estaban poco elaboradas. En realidad, la locura en la época clásica ha quedado dentro de dos formas de hospitalidad: la de los hospitales propiamente dichos y la del internamiento; ha quedado sometida a dos formas de localización: una tomada del universo del derecho, y que usaba sus conceptos; la otra que pertenecía a las formas espontáneas de la percepción social. Entre todos esos aspectos diversos de la sensibilidad a la locura, la conciencia médica no es inexistente; pero tampoco es *autónoma;* a mayor abundamiento, no debe suponerse que es ella la que sostiene, ni aun oscuramente, a todas las otras formas de experiencia. Simplemente, está localizada en ciertas prácticas de la hospitalización. También ocupa un lugar en el interior del análisis jurídico de la alienación, pero no constituye lo esencial, ni mucho menos. No obstante, su papel es de importancia en la economía de todas esas experiencias, y en la manera en que se articulan las unas sobre las otras. Es ella, en efecto, la que hace comunicar las reglas del análisis jurídico y la práctica del envío de los locos a establecimientos médicos. En cambio, difícilmente penetra en el dominio constituido por el internamiento y la sensibilidad social que en él se expresa.

Todo ello ocurre tan bien que nos parece ver formarse dos esferas ajenas la una a la otra. Tal parece que durante toda la época clásica, la experiencia de la locura ha sido vivida de dos modos distintos. Habría como un halo de sinrazón alrededor del sujeto de derecho; éste se ve rodeado por el reconocimiento jurídico de la irresponsabilidad y de la incapacidad, por el decreto de interdicción y por la definición de la enfermedad. Habría, por otra parte, un halo distinto de sinrazón, el que rodea al hombre social y que ciernen a la vez la conciencia del escándalo y la práctica del internamiento. Sin duda ocurrió que esos dominios se recubrieran parcialmente; pero, por relación del uno al otro, siempre siguieron siendo excéntricos, y han definido dos formas de la alienación esencialmente distintas.

La una se toma como la limitación de la subjetividad: línea trazada en los confines de los poderes del individuo, y que determina las regiones de su irresponsabilidad; esta alienación designa un proceso por el cual el sujeto queda desposeído de su libertad por un doble movimiento: el de la locura, natural, y el de la interdicción, jurídico, que le hace caer bajo el poder de Otro: otro en general, representado, en el caso, por el curador. La otra forma de alienación designa, por el contrario, una toma de conciencia por la cual el loco es reconocido por su sociedad como extranjero en su propia patria; no se le libera de su responsabilidad, se le asigna, al menos bajo la forma de parentesco y de vecindad cómplices, una culpabilidad moral. Se les designa como el Otro, como el Extranjero, como el Excluido. El extraño concepto de *"alienación psicológica",* que se creerá fundado en la psicopatología, no sin que se beneficie, por cierto, de unos equívocos con que habría podido enriquecerse en otro dominio de la reflexión, ese concepto no es en el fondo más que la confusión antropológica de esas dos experiencias de la alienación, una que concierne al ser caído en el poder del Otro, y encadenado a su libertad, la segunda que concierne al individuo convertido en Otro, extraño a la similitud fraternal de los hombres entre sí. Una se acerca al determinismo de la enfermedad, la otra, antes bien, toma la apariencia de una condenación ética.

Cuando el siglo XIX decidirá internar en el hospital al hombre sin razón, y cuando, al mismo tiempo, hará del internamiento un acto terapéutico destinado a curar a un enfermo, lo hará por una medida de fuerza que reduce a una unidad confusa, pero difícil de desanudar, esos diversos temas de la alienación y esos múltiples rostros de la locura a los cuales el racionalismo clásico siempre había dejado la posibilidad de aparecer.

V. LOS INSENSATOS

Las dos grandes formas de experiencia de la locura que se yuxtaponen en el curso de la época clásica tienen, cada una, su índice cronológico. No en el sentido en que una sería una experiencia elaborada, y la otra una especie de conciencia burda y mal formulada; cada una está claramente articulada en una práctica coherente; pero la una ha sido heredada y fue, sin duda, uno de los datos más fundamentales de la sinrazón occidental; la otra —y es ésta la que debemos examinar ahora— es una creación propia del mundo clásico.

Pese al placer tranquilizador que puedan encontrar los historiadores de la medicina en reconocer en el gran libro del internamiento el rostro familiar, y para ellos eterno, de las psicosis alucinantes, de las deficiencias intelectuales y de las evoluciones orgánicas o de los estados paranoicos, no es posible repartir sobre una superficie nosográfica coherente las fórmulas en nombre de las cuales se ha encerrado a los insensatos. De hecho, las fórmulas de internamiento no presagian nuestras enfermedades; revelan una experiencia de la locura que nuestros análisis patológicos pueden atravesar, pero sin poder, jamás, comprender en su totalidad. Al acaso, he aquí algunos internados por "desorden del espíritu" de los que puede encontrarse mención en los registros: "alegador empedernido", "el hombre más pleitista", "hombre muy malvado y tramposo", "hombre que pasa noches y días aturdiendo a las otras personas con sus canciones y profiriendo las blasfemias más horribles", "calumniador", "gran mentiroso", "espíritu inquieto, depresivo y turbio". Es inútil preguntar si se trata de enfermos y hasta qué punto. Dejemos al psiquiatra el trabajo de reconocer que el "turbio" es un paranoico o de diagnosticar una neurosis obsesiva en este "espíritu desarreglado que se hace una devoción a su modo". Lo que está designado en esas fórmulas no son enfermedades, sino formas de locura percibidas como el caso extremo de *defectos.* Como si, en el internamiento, la sensibilidad a la locura no fuera autónoma, sino ligada a cierto orden moral en que sólo aparece como perturbación. Si se leen todas esas menciones, colocadas ante el nombre de insensato, se tiene la impresión de encontrarse aún en el mundo de Brant o de Erasmo, mundo en que la locura dirige toda una ronda de defectos, la danza insensata de las vidas inmorales. Y, sin embargo, la experiencia es distinta. En 1704 es internado en Saint-Lazare cierto abad Bargedé; tiene 70 años y ha sido encerrado para "ser tratado como los otros insensatos"; "su principal ocupación era prestar dinero con gran interés, y medrar con las usuras más odiosas y más denigrantes para el honor del sacerdocio y de la Iglesia. Fue imposible convencerlo de que se arrepintiera de sus excesos y de que creyera que la usura es un pecado. Él considera un honor ser avaro". [354]Ha sido completamente imposible "descubrir en él algún sentimiento de caridad". Bargedé es insensato, pero no como los personajes embarcados en la *Nave de ¡os locos,* que lo son en la medida en que han sido arrastrados por la fuerza viva de la locura. Bargedé es insensato no porque haya perdido el uso de la razón sino porque, como hombre de iglesia, practica la usura, no demuestra ninguna caridad ni siente ningún remordimiento, porque ha caído al margen

[354] B. N. Fonds Clairambault, 986.

del orden moral que le es propio. En ese juicio, lo que se revela no es la impotencia a expedir finalmente un decreto de enfermedad; tampoco es una tendencia a condenar moralmente la locura, sino el hecho, sin duda esencial para comprender la época clásica, de que la locura se vuelve perceptible para él en la forma de la ética.

En sus límites, paradójicamente, el racionalismo podría concebir una locura donde la razón ya no estuviera perturbada, pero que se reconociera en que toda la vida moral estuviera falseada, en que la voluntad fuese mala. Es en la calidad de la voluntad y no en la integridad de la razón donde reside, finalmente, el secreto de la locura. Un siglo antes de que el caso de Sade ponga en duda la conciencia médica de Royer-Collard [355]es curioso observar que también el teniente d'Argenson se ha interrogado sobre un caso un tanto análogo, cercano al genio: "Una mujer de 16 años cuyo marido se llama Beaudoin... publica abiertamente que jamás amará a su marido, que no hay ley que se lo ordene, que cada quien es libre de disponer de su corazón y de su cuerpo como le plazca, y que es una especie de crimen dar el uno sin el otro. " Y el teniente de policía añade: "Yo le he hablado dos veces, y aunque acostumbrado desde hace varios años a los discursos impúdicos y ridículos, no he podido dejar de sorprenderme de los razonamientos con que esta mujer apoya su sistema. El matrimonio no es, propiamente, más que un ensayo, de acuerdo con su idea[356]... ". A principios del siglo XIX, se dejará morir a Sade en Charenton; aún se vacila, en los primeros años del siglo XVIII, antes de encerrar a una mujer de quien hay que reconocer que tiene demasiado ingenio. El ministro Pontchartrain hasta se niega a que d'Argenson la haga internar por algunos meses en el Refugio: "Demasiado fuerte", observa, "hablarle severamente. " Y sin embargo, d'Argenson no está lejos de hacer que la traten como a los otros insensatos: "Por tantas impertinencias, me sentí movido a creerla loca. " Estamos sobre la vía de lo que el siglo XIX llamará "locura moral"; pero lo que es aún más importante es ver aparecer aquí el tema de una locura que, por completo, reposa sobre una mala voluntad, sobre un *error ético.* Durante toda la Edad Media, y durante largo tiempo en el curso del Renacimiento, la locura había estado ligada al Mal, pero en forma de trascendencia imaginaria; en adelante, se comunica con él por las vías más secretas de la elección individual y de la mala intención.

No hay que asombrarse de la indiferencia que la época clásica parece mostrar ante la separación de la locura y la falta, la alienación y la maldad. Esta indiferencia no es la de un saber aún demasiado burdo, es de una equivalencia elegida de manera concertada y planteada con conocimiento de causa. Locura y crimen no se excluyen, pero no se confunden en su concepto indistinto; se implican una y otro en el interior de una conciencia que se tratará bastante razonablemente, y según lo que imponen las circunstancias, por la prisión o por el hospital. Durante la guerra de Sucesión de España se había mandado a la Bastilla a cierto conde de Albuterre, que en realidad se llamaba Doucelin. Él afirmaba ser heredero de la corona de Castilla "pero por exagerada que sea su locura, su habilidad y su maldad van aún más lejos; asegura bajo juramento

---

[355] Carta a Fouché, citada *supra,* cap. III, p. 123.
[356] *Notes de René d'Argenson,* París, 1866, pp. 111-112.

que la Santísima Virgen le aparece cada ocho días; que Dios le habla, a menudo, frente a frente... Yo creo... que ese preso debe ser encerrado en el hospital por toda su vida, como un insensato de los más peligrosos, o que se le debe abandonar en la Bastilla como un canalla de primer orden; creo que esta última solución es la más segura y, en consecuencia, la más conveniente". [357]No hay exclusión entre locura y crimen, sino una implicación que los anuda. El sujeto puede ser un poco más insensato, o un poco más criminal, pero, hasta el final, la locura más excesiva estará rodeada de maldad. También a propósito de Doucelin, d'Argenson observa después: "Cuanto más dócil parece, más lugar hay para creer que en sus extravagancias hay mucho de simulación o de malicia. " Y en 1709 "es mucho menos firme ante la refutación de sus quimeras, y un poco más imbécil". Ese juego de complementariedad aparece claramente en otro informe del teniente d'Argenson a propósito de Tadeo Cousini "mal monje"; se le había puesto en Charenton; en 1715 "sigue siendo impío cuando razona y absolutamente imbécil cuando deja de razonar. Así, aunque la paz general debe tender a dejarlo libre como espía, la situación de su espíritu y el honor de la religión no lo permiten". [358]Nos encontramos en el extremo opuesto de la regla fundamental del derecho según la cual "la verdadera locura lo excusa todo". [359]En el mundo del internamiento, la locura no explica ni excusa nada: entra en complicidad con el mal, para multiplicarlo, hacerle más insistente y peligroso, y prestarle rostros nuevos.

De un calumniador que está loco, nosotros diríamos que sus calumnias son un delirio: hasta allí hemos tomado el hábito de considerar a la locura como verdad a la vez última e inocente del hombre. En el siglo XVII, el desarreglo del espíritu viene a sumarse a la calumnia en la totalidad misma del mal. Se encierra en la Caridad de Senlis, por "calumnias y debilidad de espíritu", a un hombre que es "de un carácter violento, turbulento y supersticioso, además de gran mentiroso y calumniador". [360]En el furor, mencionado tan a menudo en los registros del internado, la violencia no quita a la maldad lo que se deriva de la locura, sino que su conjunto forma como la unidad del mal entregado a sí mismo, en una libertad sin freno. D'Argenson exige el internamiento de una mujer en el Refugio "no sólo por el desarreglo de sus costumbres, sino por relación a su locura que a menudo llega hasta el furor, y que, según las apariencias, la llevará o a deshacerse de su marido, o a matarse ella misma a la primera ocasión". [361]Ocurre como si la explicación psicológica duplicara la incriminación moral, siendo así que, desde hace bastante tiempo, nosotros hemos tomado el hábito de establecer entre ellas una relación de resta.

La locura involuntaria, la que parece apoderarse del hombre a pesar de él, aunque conspire espontáneamente con la maldad, apenas es diferente, en su esencia secreta, de aquella fingida intencionalmente por sujetos lúcidos. Entre

---

[357] *Arch. Bastille,* Ravaisson, t. XI, p. 243.
[358] *Ibid.,* p. 199.
[359] *Dictionnaire de droit et de pratique,* article Folie, t. I, p. 611. Cf. el título XXVIII, art. 1, de la ordenanza criminal de 1670: "El furioso o insensato que carezca de toda voluntad no debe ser castigado, pues ya lo es bastante por su propia locura. "
[360] Arsenal, ms. 12707.
[361] *Notes de René d'Argenson,* p. 93.

ellas, en todo caso, hay un parentesco fundamental. El derecho, por el contrario, trata de distinguir con el mayor rigor posible la alienación fingida de la auténtica, puesto que no se condena a la pena que su crimen habría merecido "a aquel que está *verdaderamente* tocado de locura". [362]En el internamiento, la distinción no se hace. La locura real no es mejor que la locura fingida. En 1710 se había metido en Charenton a un muchacho de 25 años que se hacía llamar Don Pedro de Jesús y que pretendía ser hijo del rey de Marruecos. Hasta entonces, se le considera como simplemente loco. Pero se empieza a sospechar que finge serlo; no ha estado un mes en Charenton "sin testimoniar que estaba en su buen juicio; conviene en que no es hijo del rey de Marruecos; pero sostiene que su padre es un gobernador de provincia, y no puede resolverse a abandonar sus quimeras". Locura real y demencia imitada se yuxtaponen, como si las mentiras interesadas vinieran a completar las quimeras de la sinrazón. En todo caso "para castigarlo por su impostura y su afectada locura, creo yo", escribe d'Argenson a Pontchartrain, "que convendría llevarlo a la Bastilla". Finalmente, se le envía a Vincennes; cinco años después, las quimeras parecen ser más numerosas que las mentiras; pero será necesario que muera en Vincennes, entre los prisioneros: "Su razón está muy perturbada; habla sin ilación, y a menudo es víctima de accesos de furor, el último de los cuales estuvo a punto de costar la vida a uno de sus compañeros; así, todo parece concurrir para continuar su detención. " [363]La locura sin intención de parecer loco o la simple intención sin locura merece el mismo tratamiento, quizá porque oscuramente tienen un mismo origen: el Mal, o al menos, una voluntad perversa. Del uno a la otra, en consecuencia, el paso será fácil, y se admite tranquilamente que uno se vuelve loco por el solo hecho de haber querido estarlo. A propósito de un hombre "que tenía la locura de querer hablar al rey sin haber querido jamás decir a un ministro lo que tenía que decir al rey", escribe d'Argenson, "tanto se fingió insensato, sea en la Bastilla, sea en Bicêtre, que se volvió loco en efecto; sigue queriendo hablar al rey en particular y cuando se le apremia a explicarse al respecto, se expresa en los términos de quien no tiene la menor apariencia de razón". [364]

Puede verse cómo la experiencia de la locura que se expresa en la práctica del internamiento, y que sin duda se forma también a través de ella, es ajena a la que, desde el derecho romano de los juristas del siglo XIII, se encuentra formulada en la conciencia jurídica. Para los hombres del derecho, la locura atañe esencialmente a la razón, alterando así la voluntad, al hacerla inocente: "Locura o extravagancia, es alienación de espíritu, desarreglo de la razón que nos impide distinguir lo verdadero de lo falso y que, por una agitación continua del espíritu, pone a quien está afectado fuera de la capacidad de poder dar algún consentimiento. " [365]Lo esencial es, por tanto, saber si la locura es real, y cuál es su grado; y cuanto más profunda sea, más será reputada inocente la voluntad del sujeto. Bouchet informa de varias detenciones "que han ordenado que gentes que en estado de furor habían dado muerte a sus parientes más

[362] Cl.-J. de Ferrière, *Dictionnaire de droit et de pratique,* artículo *Locura,* t. I, p. 611, subrayado por nosotros.
[363] *Archives Bastille,* Ravaisson, t. XIII, p. 438.
[364] *Ibid.,* t. XIII, pp. 66-67.
[365] *Dictionnaire de droit et de pratique,* artículo *Locura,* p. 611.

próximos no sean castigadas". [366]Por el contrario, en el mundo del internamiento, poco importa saber si la razón ha sido afectada en realidad; de ser así, y si su uso se encuentra encadenado, ello es, sobre todo, por una flexión de la voluntad, que no puede ser totalmente inocente, puesto que no es del orden de las consecuencias. Esta puesta en causa de la voluntad en la experiencia de la locura tal como es denunciada por el internamiento evidentemente no es explícita en los textos que se han podido conservar; pero se traiciona a través de las motivaciones y los modos del internamiento. De lo que se trata es de toda una relación oscura entre la locura y el mal, relación que ya no pasa, como en tiempos del Renacimiento, por todas las potencias sordas del mundo, sino por ese poder individual del hombre que es su voluntad. Así, la locura se enraiza en el mundo moral.

Pero la locura es otra cosa que el pandemonio de todos los defectos y de todas las ofensas hechas a la moral. En la experiencia que de ella tiene el clasicismo y en el rechazo que le opone, no sólo es cuestión de reglas morales, sino de toda una conciencia ética. Es ella, no una sensibilidad escrupulosa, la que vela sobre la locura. Si el hombre clásico percibe su tumulto, no es a partir de la ribera de una conciencia pura y simple, razonable, sino de lo alto de un acto de razón que inaugura una opción ética.

Tomado en su formulación más sencilla, y bajo sus aspectos más exteriores, el internamiento parece indicar que la razón clásica ha conjurado todas las potencias de la locura, y que ha llegado a establecer una línea de separación decisiva al nivel mismo de las instituciones sociales. En un sentido, el internamiento parece un exorcismo bien logrado. Sin embargo, esta perspectiva moral de la locura, sensible hasta en las formas del internamiento, traiciona sin duda una separación aún poco firme. Demuestra que la sinrazón, en la época clásica, no ha sido rechazada hasta los confines de una conciencia razonable sólidamente cerrada sobre sí misma, sino que su oposición a la razón se mantiene siempre en el espacio abierto de una opción y de una libertad. La indiferencia a toda forma de distinción rigurosa entre la falta y la locura indica una región más profunda, en la conciencia clásica, en que la separación razón-sinrazón se realiza como una opción decisiva donde se trata de la voluntad más esencial, y quizá la más responsable del sujeto. Es evidente que esta conciencia no se encuentra enunciada explícitamente en las prácticas del internamiento ni en sus justificaciones. Pero no ha permanecido silenciosa en el siglo XVII. La reflexión filosófica le ha dado una formulación que nos permite comprenderla por otro camino.

Hemos visto por qué decisión rodeaba Descartes, en la marcha de la duda, la posibilidad de ser insensato; en tanto que todas las otras formas de error y de ilusión rodeaban una región de la certidumbre, pero liberaban por otra parte una forma de la verdad, la locura quedaba excluida, no dejando ningún rastro, ninguna cicatriz en la superficie del pensamiento. En el régimen de la duda, y en su movimiento hacia la verdad, la locura era de una eficacia nula. Ya es tiempo, ahora, de preguntar por qué, y si Descartes ha evadido el problema en la medida en que era insuperable, o si ese rechazo de la locura como

---

[366] *Bibliothèque de droit française,* artículo *furiosos.*

instrumento de la duda no tiene sentido al nivel del sentido de la historia de la cultura, traicionando un nuevo estatuto de la sinrazón en el mundo clásico. Diríase que si la locura no interviene en la economía de la duda, es porque, al mismo tiempo, está siempre presente y siempre excluida en el propósito de dudar y en la voluntad que lo anima desde la partida. Todo el camino que va del proyecto inicial de la razón hasta los primeros fundamentos de la ciencia sigue los límites de una locura de la que se salva sin cesar por un *parti pris* ético que no es otra cosa que la voluntad resuelta a mantenerse en guardia, el propósito de dedicarse "solamente a la búsqueda de la verdad". [367]Hay una tentación perpetua de sueño y de abandono a las quimeras, que amenaza la razón y que es conjurada por la decisión siempre renovada de abrir los ojos ante la verdad: "Cierta pereza me arrastra insensiblemente en el tren de la vida ordinaria. Y así como un esclavo que gozaba en sueños de una libertad imaginaria, cuando empieza a sospechar que su libertad no es más que un sueño, teme despertar... yo temo despertarme de este sopor. " [368] En el camino de la duda inicialmente se puede apartar la locura, puesto que la duda, en la medida misma en que es metódica, está rodeada de esta voluntad de vigilia que es, a cada instante, arranque voluntario de las complacencias de la locura. Así como el pensamiento que duda implica al pensamiento y al que piensa, la *voluntad de* dudar ha excluido ya los encantos involuntarios de la sinrazón, y la posibilidad nietzscheana del filósofo loco. Mucho antes del *Cogito,* hay una implicación muy arcaica de la voluntad y de la opción entre razón y sinrazón. La razón clásica no se encuentra con la ética en el extremo de su verdad y en la forma de las leyes morales; la ética, como elección contra la sinrazón, está presente en el origen de todo pensamiento concertado; y su superficie, prolongada indefinidamente a todo lo largo de la reflexión, indica la trayectoria de una libertad que es obviamente la iniciativa misma de la razón.

En la época clásica, la razón nace en el espacio de la ética. Y es esto, sin duda, lo que da al reconocimiento de la locura en esta época —o como se quiere, a su no-reconocimiento— su estilo particular. Toda locura oculta una opción, como toda razón una opción libremente efectuada. Esto puede adivinarse en el imperativo insistente de la duda cartesiana; pero la elección misma, ese movimiento constitutivo de la razón, en que la sinrazón queda libremente excluida, se revela a lo largo de la reflexión de Spinoza y los esfuerzos inconclusos de la *Reforma del entendimiento.* La razón se afirma allí, inicialmente, como decisión contra toda la sinrazón del mundo, con la clara conciencia de que "todas las ocurrencias más frecuentes de la vida ordinaria son vanas y fútiles"; se trata, pues, de partir en busca de un bien "cuyo descubrimiento y posesión tuviesen por fruto una eternidad de alegría continua y soberana": especie de apuesta ética, que se ganará cuando se descubra que el ejercicio de la libertad se realiza en la plenitud concreta de la razón que, por su unión con la naturaleza en su totalidad, es el acceso a una naturaleza superior. "¿Cuál es, pues, esta naturaleza? Mostraremos que es el conocimiento de la unión que tiene el alma pensante con la naturaleza entera.

---

[367] *Discours de la Méthode,* IVe partie, Pléiade, p. 147. 15 *Première méditation,* Pléiade, p. 272. 16 *Réforme de l'entendement.* Trad. Appuhn, *Œuvres* de Spinoza, ed. Garnier, t. I, pp. 228-229.
[368]

" [369] La libertad de la apuesta se logra entonces en una unidad en que desaparece como elección y se realiza como necesidad de la razón. Pero esta realización sólo ha sido posible sobre el fondo de la locura conjurada, y hasta el final manifiesta su peligro incesante. En el siglo XIX, la razón tratará de situarse, por relación con la sinrazón, *en* el suelo de una necesidad positiva, y no en el espacio libre de una elección. Desde entonces, el rechazo de la locura ya no será exclusión ética, sino distancia ya acordada; la razón no tendrá que separarse de la locura, sino reconocerse como siempre anterior a ella, aun si le ocurre alienarse de ella. Pero en tanto que el clasicismo mantenga esa elección fundamental como condición del ejercicio de la razón, la locura surgirá a la luz en el brillo de la libertad.

En el momento en que el siglo XVIII interna como insensata a una mujer que "tenía una devoción a su modo" o a un sacerdote porque no se encuentra en él ninguno de los signos de la caridad, el juicio que condena a la locura bajo esta forma no oculta una presuposición moral; manifiesta tan sólo la separación ética de la razón y de la locura. Sólo una conciencia "moral" en el sentido en que la entenderá el siglo XIX podrá indignarse del trato inhumano que la época precedente ha dado a los locos, o asombrarse de que no se les haya atendido en los hospitales en una época en que tantos médicos escribían obras sabias sobre la naturaleza y el tratamiento del furor, de la melancolía o de la histeria. De hecho, la medicina como ciencia positiva no podía afectar la separación ética de la que nacía toda razón posible. El peligro de la locura, para el pensamiento clásico, no designa jamás el temblor, el *pathos* humano de la razón encarnada, sino que remite a esta región donde el desgarramiento de la libertad debe hacer nacer, con la razón, al rostro mismo del hombre. En la época de Pinel, cuando la relación fundamental de la ética y la razón se habrá invertido en un segundo nexo de la razón con la moral, y cuando la locura ya no será más que un avatar involuntario llegado del exterior a la razón, se descubrirá con horror la situación de los locos en los calabozos de los hospicios. Habrá indignación al ver que los "inocentes" hayan sido tratados como "culpables". Lo que no quiere decir que la locura haya recibido finalmente su estatuto humano o que la evolución de la patología mental salga, por vez primera, de su bárbara prehistoria; sino que el hombre ha modificado su relación original con la locura, y que sólo lo percibe reflejado en la superficie de sí mismo, en el accidente humano *de* la enfermedad. Entonces considerará humano dejar morirse a los locos en el fondo de las casas correccionales, no comprendiendo ya que, para el hombre clásico, la posibilidad de la locura es contemporánea de una opción constitutiva de la razón y, por consiguiente, del hombre mismo. Hasta tal punto que, hasta el siglo XVII o el XVIII, no puede hablarse de tratar "humanamente" la locura, pues ésta, por derecho propio, es inhumana, y forma por así decir el otro lado de una elección que abre al hombre el libre ejercicio de su naturaleza racional. Los locos entre los correccionarios: no hay ni ceguera ni confusión ni prejuicios, sino el propósito deliberado de dejar hablar a la locura el idioma que le es propio.

Esta experiencia de una opción y de una libertad, contemporáneas de la razón,

---

369

establece con claridad evidente para el hombre clásico una continuidad que se extiende sin ruptura a todo lo largo de la sinrazón: desarreglo de las costumbres y desarreglo del espíritu, locura verdadera y simulada, delirios y mentiras pertenecen, en el fondo, a la misma tierra natal, y tienen derecho al mismo trato.

Sin embargo, es preciso no olvidar que los "insensatos" tienen, como tales, un sitio particular en el mundo del confinamiento. Su estatuto no se reduce a ser tratados como el resto de los miembros de la correccional. En la sensibilidad general hacia la sinrazón, hay una especie de modulación particular tocante a la locura propiamente dicha, y se dirige a los que se denomina, sin distinción semántica precisa, insensatos, espíritus alienados o perturbados, extravagantes, gente demente.

Esta manera particular de la sensibilidad dibuja el rostro propio de la locura en el mundo de la sinrazón. A ella concierne en primer término el escándalo. En su forma más general, el confinamiento se explica, o en todo caso se justifica, por la voluntad de evitar el escándalo. Inclusive indica, por lo mismo, un cambio importante en la conciencia del mal. El Renacimiento había dejado salir en paz a la luz del día las formas de la sinrazón; la publicidad daba al mal poder de ejemplo y de redención. Gilíes de Rais, acusado en el siglo XV de haber sido "hereje, relapso, dado a sortilegios, sodomita, invocador de espíritus malvados, adivinador, asesino de inocentes, apóstata de la fe, idólatra y desviador de la fe", [370]termina por confesar sus crímenes ("que son suficientes para hacer morir a diez mil personas") en una declaración extrajudicial; repite sus confesiones, en latín, frente al tribunal; después pide, por propia iniciativa, que "la dicha confesión, hecha a todos y a cada uno de los asistentes, la mayor parte de los cuales ignoraba el latín, fuese publicada en lengua vulgar y expuesta a ellos, para mayor vergüenza de los delitos perpetrados, y para así obtener más fácilmente la remisión de sus pecados, y el favor de Dios para el perdón de los pecados por él cometidos". [371]En el proceso civil, se le exige que haga la misma confesión ante el pueblo reunido: "Le dijo Monseñor el Presidente que dijera su caso todo entero, y que la vergüenza que sufriría le valdría para que se le aligerara en algo la pena que debía sufrir por aquello. " Hasta el siglo XVII, el mal, con todo lo que puede tener de más violento e inhumano, no puede compensarse ni castigarse si no es expuesto a la luz del día. La confesión y el castigo del crimen deben hacerse a plena luz, pues es la única forma de compensar la noche de la cual el crimen surgió. Existe un ciclo de consumación del mal que debe pasar necesariamente por la confesión pública, para hacerse manifiesto, antes de llegar a la conclusión que lo suprime.

La internación, al contrario, denuncia una forma de conciencia para la cual lo inhumano no puede provocar sino vergüenza. Hay aspectos en el mal que tienen tal poder de contagio, tal fuerza de escándalo, que cualquier tipo de publicidad los multiplicaría al infinito. Sólo el olvido puede suprimirlos. A

[370] Artículo 41 del acta de acusación, trad. fr. citada por Hernández, *Le Procès inquisitorial de Gilles de Rais,* París, 1922.
[371] Séptima sesión del proceso (en *Procès de Gilles de Rais,* París, 1959), p. 232.

propósito de un caso de envenenamiento, Pontchartrain no prescribe el tribunal público, sino el secreto de un asilo. "Como los informes implicaban a una parte de París, el Rey no creyó que se debiera procesar a tantas personas, de las cuales muchas, además, habían cometido los crímenes sin saberlo, y otros se habían dejado arrastrar por la facilidad; Su Majestad lo determinó así, con tanto más gusto cuanto que está persuadido de que existen ciertos crímenes que sería preciso absolutamente olvidar. "[372]Fuera de los peligros del ejemplo, el honor de las familias y el de la religión son suficientes para que se recomiende internar a un sujeto. A propósito de un sacerdote que tratan de enviar a Saint-Lazare: "Así, un eclesiástico como éste debe ser escondido con harto cuidado por el honor de la religión y el sacerdocio. " [373]Bien entrado el siglo XVIII, Malesherbes defenderá el confinamiento como un derecho de las familias que quieren escapar del deshonor: "Aquello que se denomina una bajeza, se halla en la misma altura que las acciones que el orden público no puede tolerar... Se diría que el honor de una familia exige que se haga desaparecer de la sociedad a quien, por sus costumbres viles y abyectas, hace enrojecer a sus parientes. " [374]La orden de liberación, a su vez, se concede cuando el peligro del escándalo queda apartado, o cuando el recluso no puede ya deshonrar a la familia o a la Iglesia. El abate Bargedé estaba encerrado desde hacía mucho; nunca, a pesar de sus peticiones, se había autorizado su salida: pero he aquí que la vejez y la invalidez que lo afectan han vuelto imposible el escándalo: "Por lo demás, su parálisis continúa —escribe d'Argenson—. No puede ni escribir ni firmar; pienso que sería justo y caritativo devolverle la libertad. " [375]Todas las formas del mal que se aproximen a la sinrazón deben quedar guardadas en secreto. El clasicismo experimenta, pues, ante lo inhumano un pudor que el Renacimiento jamás sintió.

Ahora bien, existe una excepción en esta actitud de secreto. Es lo que se le reserva a los locos... [376]Exhibir a los insensatos, era sin duda una antiquísima costumbre medieval. En algunos de los *Narrtürmer* de Alemania, había ventanas con rejas, que permitían observar desde el exterior a los locos que estaban allí encadenados. Eran también un espectáculo en las puertas de las ciudades. Lo extraño es que esta costumbre no desapareciera cuando se cerraban las puertas de los asilos, sino que al contrario se haya desarrollado y adquirido en París y en Londres un carácter casi institucional. Todavía en 1815, si aceptamos un informe presentado ante la Cámara de los Comunes, el hospital de Bethlehem mostraba a los locos furiosos por un *penny,* todos los domingos. Ahora bien, el ingreso anual que significaban esas visitas, llegaba a 400 libras, lo que supone la cifra asombrosamente elevada de 96 mil visitas al año. [377]En Francia, el paseo a Bicêtre y el espectáculo de los grandes

---

[372] *Archives Bastille,* Ravaisson, XIII, pp. 161-162.
[373] B. N. Fonds Clairambault, 986.
[374] Citado en Pietri, *La Réforme de l'État,* p. 257.
[375] B. N. Fonds Clairambault, 986.
[376] Muy tarde ocurrió, sin duda bajo la influencia de la práctica concerniente a los locos, que se enseñaran también los enfermos venéreos. El padre Richard, en sus *Mémoires,* narra la visita que les hizo el príncipe de Condé con el duque de Enghien "para inspirarle el horror al vicio" (fº 25).
[377] Ned Ward, en *London Spy* cita la cifra de 2 peniques. No es imposible que en el curso del siglo XVIII se haya reducido el precio de entrada.

insensatos fue una de las distracciones dominicales de los burgueses de la *rive gauche* hasta la época de la Revolución. Mirabeau informa, en sus *Observations d'un voyageur anglais,* que mostraban a los locos de Bicêtre "como si fueran animales curiosos, al primer patán recién llegado que quisiera pagar un ochavo". Se va a ver al guardián exhibiendo a los locos, como se va a la feria de Saint-Germain a ver al juglar que ha amaestrado a los monos. [378]Ciertos carceleros tenían gran reputación por su habilidad para hacer que los locos realizaran mil piruetas y acrobacias mediante unos pocos latigazos. La única atenuación que encontramos, a finales del siglo XVIII, es la de encargar a los insensatos la tarea de exhibir a los locos, como si fuera obligación de la locura exhibirse a sí misma. "No calumniemos a la naturaleza humana. El viajero inglés tiene razón al considerar el oficio de exhibir a los locos como algo que se encuentra por encima de la humanidad más aguerrida. Ya lo hemos dicho. Hay remedio para todo. Son los mismos locos los que, en sus intervalos de lucidez, están encargados de mostrar a sus compañeros, los cuales, a su vez, les devuelven el mismo servicio. Así, los guardianes de estos desgraciados disfrutan de los beneficios que el espectáculo les procura, sin tener que adquirir una insensibilidad a la cual, sin duda, jamás podrían llegar. "[379]He aquí a la locura convertida en espectáculo, por encima del silencio de los asilos, y transformada, para gozo de todos, en escándalo público. La sinrazón se escondía en la discreción de las casas de confinamiento; pero la locura continúa presentándose en el teatro del mundo. Con mayor lustre que nunca. Durante el Imperio, incluso se llegará a ciertos extremos que nunca alcanzaron la Edad Media y el Renacimiento; la extraña cofradía del "navío Azul" representaba en otro tiempo espectáculos donde se imitaba la locura; [380]ahora es la propia locura, la locura de carne y hueso, la que hace la representación. Coulmier, director de Charenton, organizó en los primeros años del siglo XIX aquellos famosos espectáculos donde los locos hacían tanto el papel de actores como el de espectadores observados. "Los alienados que asistían a estas representaciones teatrales eran objeto de la atención, de la curiosidad, de un público ligero, inconsecuente y en ocasiones malvado. Las actitudes grotescas de estos desgraciados y sus ademanes provocaban la risa burlona, la piedad insultante de los asistentes. " [381]La locura se convierte en puro espectáculo, en un mundo sobre el cual Sade extiende su soberanía, [382]espectáculo que es ofrecido como distracción a la buena conciencia de una razón segura de sí misma. Hacia principios del siglo XIX, hasta la indignación de Royer-Collard, los locos siguen siendo monstruos, es decir, seres o cosas que merecen ser exhibidos. El confinamiento esconde la sinrazón y delata la vergüenza que ella

---

[378] "Todo el mundo era admitido antes a visitar Bicêtre, y, en los buenos tiempos, se veían llegar al menos 2 mil personas diarias. Con el dinero en la mano, eran conducidas por un guía a la división de los insensatos" *(Mémoires de Père Richard, loc. cit.,* f° 61). Se visitaba a un sacerdote irlandés "acostado sobre paja", a un capitán de barco a quien ponía furioso la vista de los hombres, "pues era la injusticia de los hombres la que lo había vuelto loco", a un joven "que cantaba de manera maravillosa" *(ibid.).*

[379] Mirabeau, *Mémoires d'un voyageur anglais,* 1788, p. 213, nota I.

[380] *Cf. supra,* cap. I.

[381] Esquirol, "Mémoire historique et statistique de la Maison Royale de Charenton", en *Des maladies mentales,* II, p. 222.

[382] *Ibid.*

suscita; pero designa explícitamente la locura, la señala con el dedo. Si bien, en lo que respecta a la primera, se propone antes que nada evitar el escándalo, en la segunda lo organiza. Extraña contradicción: la época clásica envuelve la locura en una experiencia global de la sinrazón; reabsorbe las formas singulares, que habían sido tan bien individualizadas en la Edad Media y en el Renacimiento. Y en una aprehensión general, aproxima con indiferencia todas las formas de la sinrazón. Pero al mismo tiempo distingue a la locura por un signo peculiar: no el de la enfermedad, sino el del escándalo exaltado. Sin embargo, no hay nada en común entre esta exhibición organizada de la locura del siglo XVIII y la libertad con la cual se mostraba en pleno día durante el Renacimiento. Entonces estaba presente en todas partes y mezclada a cada experiencia, merced a sus imágenes y sus peligros. Durante el periodo clásico se la muestra, pero detrás de los barrotes; si se manifiesta, es a distancia, bajo la mirada de una razón que ya no tiene parentesco con ella y que no se siente ya comprometida por una excesiva semejanza. La locura se ha convertido en una cosa para mirar: no se ve en ella al monstruo que habita en el fondo de uno mismo, sino a un animal con mecanismos extraños, bestialidad de la cual el hombre, desde mucho tiempo atrás, ha sido eximido. "Puedo fácilmente concebir un hombre sin manos, sin pies y sin cabeza (pues es únicamente la experiencia la que nos enseña que la cabeza es más importante que los pies). Pero no puedo imaginar un hombre sin pensamiento: sería una piedra o un bruto. " [383]

En su *Informe sobre el servicio de los alienados,* Desportes describe los locales de Bicêtre, tal como eran a fines del siglo XVIII. "El infortunado tenía por único mueble un camastro con paja, y encontrándose prensado contra el muro, por la cabeza, los pies y el cuerpo, no podía disfrutar del sueño sin mojarse, debido al agua que escurría por las piedras. " En lo que respecta a los cuartos de la Salpêtrière, informaba que las habitaciones eran aún más "funestas y a menudo mortales, ya que en invierno, cuando suben las aguas del Sena, los cuartos situados al nivel de las alcantarillas se volvían no solamente insalubres, sino además refugios de multitud de grandes ratas, que por la noche atacaban a los desgraciados que estaban allí encerrados y los roían por todas las partes que podían alcanzar; se han hallado locas con los pies, las manos y el rostro desgarrados por mordiscos a menudo peligrosos que han causado la muerte a más de uno". Pero son los calabozos reservados desde mucho tiempo atrás a los alienados más peligrosos y agitados. Si son más calmados y si nadie tiene nada que temer de ellos, se les hacina en celdas más o menos grandes. Uno de los discípulos más activos de Tuke, Godfrey Higgins, había obtenido el derecho, mediante el pago de 20 libras, de visitar el asilo de York a título de inspector benévolo. Durante una visita, descubre una puerta cuidadosamente disimulada, que da a una pieza que no llegaba a medir 8 pies en cuadro (alrededor de 6 metros cuadrados), la cual acostumbraban ocupar durante la noche 13 mujeres; por el día vivían en un cuarto apenas más grande. [384]

---

[383] Pascal, *Pensées,* ed. Brunschvicg, n. 339.
[384] D. H. Tuke, *Chapters on the History of the Insane,* p. 151.

En el caso contrario, cuando los insensatos son particularmente peligrosos, se les mantiene bajo un sistema de constreñimiento que no es, indudablemente, de naturaleza punitiva, pero que fija exactamente los límites físicos de la locura rabiosa. Lo más común es encadenarlos a las paredes y a las camas. En Bethlehem, las locas furiosas estaban encadenadas por los tobillos a la pared de una larga galería; no tenían más ropa que un sayal. En otro hospital, Bethnal Green, una mujer padecía violentas crisis de excitación: cuando le llegaba una, la colocaban en una porqueriza, atada de pies y manos; cuando la crisis pasaba, la ataban a su cama, cubierta sólo por una manta; cuando le permitían dar unos pasos, le ajustaban entre las piernas una barra de hierro, fija con anillos a los tobillos y unida a unas esposas por una corta cadena. Samuel Tuke, en su *Informe sobre la situación de las alienados indigentes,* detalla el laborioso sistema instalado en Bethlehem para contener a un loco considerado furioso: estaba sujeto con una larga cadena que atravesaba la pared, lo que permitía al guardián dirigirlo, tenerlo sujeto, por así decirlo, desde el exterior; en el cuello le habían puesto una argolla de hierro, que mediante una corta cadena se unía a otra argolla; ésta resbalaba por una gruesa barra de hierro, vertical, sujeta por los extremos al suelo y al techo de la celda. Cuando se inició la reforma de Bethlehem, se halló a un hombre que llevaba doce años en esta celda, sometido al sistema descrito. [385]

Cuando alcanzan este paroxismo de violencia, resulta claro que dichas prácticas no están ya animadas por la conciencia de un castigo que se debe imponer, ni tampoco por el deber de corregir. La idea de "arrepentimiento" es ajena por completo a este régimen. Es una especie de imagen de la animalidad la que acecha entonces en los hospicios. La locura le cubre su rostro con la máscara de la bestia. Los que están encadenados a los muros de las celdas no son hombres que han perdido la razón, sino bestias movidas por una rabia natural: es como si la locura, en este extremo, liberada de la sinrazón moral cuyas formas más atenuadas son contenidas, viniera a juntarse, por un golpe de fuerza, con la violencia inmediata de la animalidad. El modelo de animalidad se impone en los asilos y les da su aspecto de jaula y de zoológico. Coguel describe la Salpêtrière, a fines del siglo XVIII: "Las locas atacadas por excesos de furor son encadenadas como perros a la puerta de su cuarto, y separadas de los guardianes y de los visitantes por un largo corredor defendido por una verja de hierro; se les pasan entre los barrotes la comida y la paja, sobre la cual se acuestan; por medio de rastrillos se retira una parte de las suciedades que las rodean. " [386]En el hospital de Nantes, el "zoológico" parece un conjunto de jaulas individuales para bestias feroces. Esquirol nunca había visto "tal abundancia de cerraduras, de candados, de barras de hierro para atrancar las puertas de los calabozos... Unos ventanillos, a un lado de las puertas, tenían barras de hierro y postigos. Muy cerca de la abertura colgaba una cadena fija a la pared, que llevaba en el otro extremo un recipiente de hierro colado que tenía mucha forma de zueco, y en el cual eran depositados los alimentos y pasados a través de los barrotes". [387]Cuando Fodéré llega al hospital de Estrasburgo en 1814, encuentra que está instalado, con mucho cuidado y habilidad, una especie de establo humano. "Para

[385] Se llamaba Norris. Murió un año después de ser libertado.
[386] Coguel, *La Vie parisienne sous Louis XVI,* París, 1882.
[387] Esquirol, *Des maladies mentales,* t. II, p. 481.

los locos importunos y que se ensucian", se habían establecido al extremo de las salas grandes "unas especies de jaulas o de armarios hechos con tablas, que pueden, cuando más, dar cabida a un hombre de estatura mediana. " Las jaulas tienen debajo una especie de claraboya que no reposa directamente sobre el suelo, sino que está apartada de él unos quince centímetros. Sobre las tablas, se ha arrojado un poco de paja, "sobre la cual duerme el insensato, desnudo o semidesnudo, y también sobre ella toma sus alimentos y hace sus necesidades". [388]

Existe, por supuesto, todo un sistema de seguridad para defenderse de la violencia de los alienados y el desencadenamiento de su furor. Este desencadenamiento es considerado, antes que nada, como un peligro social. Pero lo más importante es que se le considera bajo las especies de una libertad animal. El hecho negativo de que "el loco no es tratado como un ser humano", posee un contenido muy positivo; esta especie de inhumana indiferencia tiene en realidad valor de obsesión: está enraizada en los viejos temores que, desde la Antigüedad y, sobre todo, la Edad Media, han dado al mundo animal familiaridad extraña, maravillas amenazantes. Sin embargo, este miedo animal, que acompaña, con todo su imaginario paisaje, a la percepción de la locura, no tiene exactamente el mismo sentido que tuvieran los de dos o tres siglos antes: la metamorfosis en animal no es ya señal visible de las potencias infernales, ni resultado de la alquimia diabólica de la sinrazón. El animal en el hombre no se considera como un indicio de algo que está más allá; se ha tornado locura sin relación sino consigo misma: es la locura en el estado de naturaleza. La animalidad que se manifiesta rabiosamente en la locura, despoja al hombre de todo aquello que pueda tener de humano, pero no para entregarlo a otras potencias, sino para colocarlo en el grado cero de su propia naturaleza. La locura, en sus formas últimas, es para el clasicismo el hombre en relación inmediata con su propia animalidad, sin otra referencia y sin ningún recurso. [389]

1° Llegará un día en que esta presencia de la animalidad en la locura será considerada, dentro de una perspectiva evolucionista, como el signo, más aún, como *la* esencia misma de la enfermedad. En la época clásica, al contrario, la animalidad expresa con singular esplendor precisamente el hecho de que el *loco no es un enfermo.* La animalidad, en efecto, protege al loco contra todo lo que pueda existir de frágil, de precario y de enfermizo en el hombre. La solidez animal de la locura, y ese espesor que extrae del mundo ciego de la bestia, endurece al loco contra el hambre, el calor, el frío y el dolor. Es notorio, hasta fines del siglo XVIII, que los locos pueden soportar indefinidamente las

---

[388] Fodéré, *Traité du délire appliqué à la médecine, à la morale, à la législation,* Paris, 1817, t. I, pp. 190-191.

[389] Esa relación moral, que se establece entre el hombre mismo y la animalidad, no como potencia de metamorfosis, sino como límite de su naturaleza, está bien expresada en un texto de Mathurin Le Picard: "Es un lobo por su rapacidad, por su sutileza un león, por su engaño y astucia un zorro, por su hipocresía un mono, por la envidia un oso, por su venganza un tigre, por sus blasfemias y detracciones un perro, una serpiente que vive de la tierra por su avaricia, camaleón por inconstancia, pantera por herejía, basilisco por lascivia de los ojos, dragón que siempre arde de sed por ebriedad, puerco por la lujuria" *(Le Fouet des Paillards,* Rouen. 1623, p. 175).

miserias de la existencia. Es inútil protegerlos; no hay necesidad ni de cubrirlos, ni de calentarlos. Cuando en 1811, Samuel Tuke visita una *workhouse* de los condados del sur, ve unas celdas adonde la luz del día llega por ventanos enrejados que se han hecho en las puertas. Todas las mujeres estaban completamente desnudas. Ahora bien, "la temperatura era extremadamente rigurosa, y la noche anterior, el termómetro había marcado 18° bajo cero. Una de estas infortunadas mujeres estaba acostada sobre un poco de paja, sin manta". Esta aptitud de los alienados para soportar, como los animales, las peores intemperies, será aún, para Pinel, un dogma de la medicina. Él admirará siempre "la constancia y la facilidad con que los alienados de uno y otro sexo soportan el frío más riguroso y prolongado. En el mes de Nivoso del año iii, en ciertos días en que el termómetro indicaba 10, 11 y hasta 16° bajo cero, un alienado del hospicio de Bicêtre no podía soportar la manta de lana, y permanecía sentado sobre el entarimado helado de la celda. Por la mañana, apenas le abrían la puerta, se le veía correr en camisón por los patios, coger el hielo y la nieve a puñados, ponérselos sobre el pecho y dejarlos derretir, con una especie de deleite". [390]La locura, con todo lo que tiene de ferocidad animal, preserva al hombre de los peligros de la enfermedad; ella lo hace llegar a una especie de invulnerabilidad, semejante a aquella que la naturaleza, previsoramente, ha dado a los animales. Curiosamente la confusión de la razón restituye el loco a la bondad inmediata de la naturaleza, por las vías del retorno a la animalidad. [391]

2° En este punto extremo, por tanto, es donde la locura participa menos que nunca de la medicina; tampoco puede pertenecer al dominio de la corrección. Animalidad desencadenada, no puede ser dominada sino por la *doma* y el *embrutecimiento.* El tema del loco-animal ha sido realizado efectivamente en el siglo XVIII, en la pedagogía que se trata a veces de imponer a los alienados. Pinel cita el caso de un "establecimiento monástico muy renombrado situado en una de las partes meridionales de Francia", donde al insensato extravagante se le intimaba "la orden precisa de cambiar"; si rehusaba acostarse o comer, "se le prevenía que su obstinación en sus descarríos sería castigada al día siguiente con diez azotes con nervios de buey". En cambio, si era sumiso y dócil, se le hacía "tomar sus alimentos en el refectorio, al lado del institutor", pero al cometer la más mínima falta, recibía romo advertencia "un golpe de vara dado con fuerza en los dedos". [392]Así, por una curiosa dialéctica, cuyo movimiento explica todas esas prácticas ''inhumanas" de la internación, la libre animalidad de la locura es gobernada solamente por esta doma cuyo sentido no es el de elevar lo bestial hacia lo humano, sino de restituir al hombre a aquello que pueda tener de puramente animal. La locura revela un secreto de animalidad, que es su verdad y en el cual, de alguna manera, se resorbe. Hacia mediados del siglo XVIII, un granjero del norte de Escocia tuvo

---

[390] Pinel, *Traité médico-philosophique,* t. I, pp. 60-61.
[391] Podría citarse, como otra expresión del mismo tema, el régimen alimenticio al que estaban sometidos los insensatos de Bicêtre (ala de Saint-Prix): "Seis cuartas de un pan moreno diario, sopa sobre el pan; una cuarta de carne el domingo, martes y jueves; un tercio de *litron* de guisantes o de habas lunes y viernes, una onza de mantequilla el miércoles; una onza de queso el sábado" *(Archives de Bicêtre.* Reglamento de 1781, cap. V, art. 6).
[392] Pinel, *loc. cit.,* p. 312.

su momento de celebridad. Se le atribuía el arte de curar la manía. Pinel nota de paso que este Gregory tenía una estatura de Hércules; "su método consistía en dedicar a los alienados a los trabajos más penosos de la agricultura, a emplearlos ya fuera como bestias de carga o como criados, a reducirlos, en fin, a la obediencia con una paliza, a la menor rebelión". [393]En la reducción a la animalidad, la locura encuentra a la vez su verdad y su curación: cuando el loco se ha convertido en bestia, tal presencia del animal en el hombre, que era la piedra de escándalo de la locura, se ha borrado: no porque el animal calle, sino porque el hombre mismo ha dejado de existir. En el ser humano convertido en bestia de carga, la abolición de la razón sigue la prudencia y su orden: la locura está curada ahora, puesto que está alienada en algo que no es sino su verdad; 3º Llegará un momento en que, de esta animalidad de la locura, se deducirá la idea de una psicología mecanicista, y la tesis de que *Se* pueden referir las formas de la locura a las grandes estructuras de la vida animal. Pero en los siglos XVII y XVIII, la animalidad que presta su rostro a la locura, no prescribe de ninguna manera a sus fenómenos un sentido determinista. Al contrario, coloca a la locura en *un espacio de imprevisible libertad,* donde se desencadena el furor. Si el determinismo hace presa de ella, es como constreñimiento, castigo y doma. Merced al sesgo de la animalidad, la locura no adquiere la figura de las grandes leyes de la naturaleza y de la vida, sino más bien las mil formas de un bestiario. Diferente, sin embargo, de aquel que recorría la Edad Media y que narraba, con tantos rostros simbólicos, las metamorfosis del mal: ahora es un bestiario abstracto; el mal no aparece aquí con su cuerpo fantástico; en él sólo se capta la forma más extrema, la verdad carente de contenido de la bestia. Está despojado de todo aquello que podía darle su riqueza de fauna imaginaria, para conservar un poder general de amenaza: el sordo peligro de una animalidad que acecha y que de un golpe convierte la razón en violencia y la verdad en el furor del insensato. A pesar del esfuerzo contemporáneo para constituir una zoología positiva, la obsesión de una animalidad contemplada como el espacio natural de la locura, no cesa de poblar el infierno de la época clásica. Es que ella constituye el elemento imaginario de donde han nacido todas las prácticas del confinamiento y los aspectos más extraños de su salvajismo.

En la Edad Media, antes de los principios del movimiento franciscano, y largo tiempo, sin duda, después de él y a pesar de él, la relación del ser humano con la animalidad fue aquella, imaginaria, del hombre con las potencias subterráneas del mal. En nuestra época, el hombre reflexiona en esa relación en la forma de una positividad natural: a la vez jerarquía, ordenanza y evolución. Pero el paso del primer tipo de relaciones al segundo se ha hecho, justamente, en la época clásica, cuando la animalidad aún era percibida como negatividad, pero natural; es decir, en el momento en que el hombre ya no ha experimentado su relación con el animal más que en el peligro absoluto de una locura que suprime la naturaleza del hombre en una indiferenciación natural. Esta manera de concebir la locura es la prueba de que, aun en el siglo XVIII, la relación de la naturaleza humana no era ni sencilla ni inmediata, y que pasaba

---

[393] *Ibid.*

por las formas de negatividad más rigurosa. [394]Ha sido esencial, sin duda, para la cultura occidental, el unir, como lo ha hecho, su percepción de la locura con las formas imaginarias de la relación entre el hombre y el animal. Para comenzar, no ha tenido por evidente que el animal participe de la plenitud de la naturaleza, de su sabiduría y su orden: esta idea apareció tardíamente y permaneció durante mucho tiempo en la superficie de la cultura; acaso no haya penetrado aún en los espacios subterráneos de la imaginación. En realidad, para quien desea abrir bien los ojos, pronto llega a ser claro el hecho de que los animales pertenecen más bien a la contranaturaleza, a una negatividad que amenaza el orden y pone en peligro, con su furor, la sabiduría positiva de la naturaleza. La obra de Lautréamont es un testimonio al respecto. El hecho de que el hombre occidental haya vivido dos mil años sobre su definición de animal razonable, ¿significa necesariamente que haya reconocido la posibilidad de un orden común que abarque la razón y la animalidad? ¿Por qué sería preciso que hubiese expresado en tal definición su manera de insertarse en la positividad natural? E independientemente de lo que Aristóteles haya querido decir realmente, ¿no se puede apostar que el "animal razonable" ha designado, mucho tiempo, para el mundo occidental, la manera como la libertad de la razón conseguía moverse en el espacio de una sinrazón desencadenada, y se separaba de él, hasta el extremo de convertirse en su término contradictorio? A partir del momento en que la filosofía se convirtió en antropología, en la cual el hombre ha intentado reconocerse en una plenitud natural, el animal ha perdido su poder de negatividad, para constituir, entre el determinismo de la naturaleza y la razón del hombre, la forma positiva de una evolución. La fórmula del animal razonable ha cambiado totalmente de sentido; la sinrazón que ella consideraba en el origen de toda razón posible, ha desaparecido por completo. Desde entonces, la locura tuvo que obedecer al determinismo del hombre, reconocido por ser natural en su animalidad misma. En la época clásica, si bien es cierto que el análisis científico y médico de la locura, como veremos más adelante, busca su inscripción en este mecanismo natural, las prácticas reales concernientes a los insensatos son testimonio suficiente de que la locura era aún considerada como violencia antinatural de la animalidad.

De cualquier manera, es esta *animalidad de la locura,* la que exalta el confinamiento, en la misma época en que se esfuerza por evitar el escándalo de la *inmoralidad de lo irrazonable.* He aquí algo que hace notoria la distancia que ha surgido en la época clásica, entre la locura y las otras formas de sinrazón, aun cuando es verdad, desde cierto punto de vista, que han sido confundidas o asimiladas. Toda una etapa de la sinrazón se reduce al silencio, mientras que a la locura se le permite hablar libremente su lenguaje de escándalo, ¿qué enseñanza puede transmitir ella, que no puede transmitir la sinrazón en general? ¿Qué sentido tienen sus furores y toda la rabia del insensato, que no se puedan encontrar en las palabras, más sensatas probablemente, de los otros internados? ¿Qué cosa posee la locura, pues, que

---

[394] Quien quiera tomarse la pena de estudiar la noción de naturaleza para Sade, y sus relaciones con la filosofía del siglo XVIII, encontrará un movimiento de ese género, llevado a su pureza más extrema.

sea más peculiarmente significativa?

A partir del siglo XVII, la sinrazón, en el sentido más lato, no aporta ninguna enseñanza. La peligrosa reversibilidad de la razón que el Renacimiento sentía aún tan próxima, debe ser olvidada y desaparecer junto con sus escándalos. El vasto tema de la locura de la Cruz, que había acompañado tan de cerca a la experiencia cristiana renacentista, comienza a desaparecer en el siglo XVII, a pesar de Pascal y el jansenismo. O, más bien, subsiste, pero alterado en su sentido, casi invertido. No es ya cosa de exigir a la razón humana que abandone su orgullo y sus certidumbres para perderse en la gran sinrazón del sacrificio. Cuando el cristianismo de la época clásica habla de la locura de la Cruz, es solamente para humillar a una falsa razón y hacer brillar la luz eterna de la verdadera; la locura de Dios hecho hombre es sólo una sabiduría que no reconocen los hombres irrazonables que viven en este mundo: "Jesús crucificado... fue escándalo del mundo y pareció ignorancia y locura a los ojos del siglo. " Pero, convertido el mundo al cristianismo, el orden de Dios que se revela a través de las peripecias de la historia y la locura de los hombres, son suficientes para mostrar ahora que "Cristo se ha tornado el punto más elevado de nuestra sabiduría". [395]El escándalo de la fe y de la humillación cristiana, que conserva en Pascal su vigor y su valor de manifestación, no tendrá en breve ningún sentido para el pensamiento cristiano, salvo quizás el de mostrar en todas aquellas conciencias escandalizadas otras tantas almas obcecadas: "No permitáis que vuestra cruz, que os ha sometido el universo, sea todavía locura y escándalo de los espíritus soberbios. " Los propios cristianos rechazan ahora la sinrazón de su creencia, y la relegan a los límites de la razón, que ha llegado a ser idéntica a la sabiduría del Dios encarnado. Será necesario, después de Port-Royal, esperar dos siglos —Dostoiewski y Nietzsche— para que Cristo recupere la gloria de su locura, para que el escándalo tenga nuevamente un poder de manifestación, para que la sinrazón deje de ser únicamente la vergüenza pública de la razón.

Mas en el momento en que la razón cristiana se libera de una locura a la cual había estado unida tanto tiempo, el loco, con la razón abolida y su rabia animal, recibe un singular poder de demostración: es como si el escándalo, expulsado de las regiones superiores del hombre, en las cuales se manifestaba la Encarnación, reapareciera con la plenitud de su fuerza y con una enseñanza nueva, en la región donde el hombre tiene relación con la naturaleza y con su propia animalidad. El sentido práctico de la lección se ha trasladado hada las bajas regiones de la locura. La cruz ya no debe ser considerada en su escándalo; pero no hay que olvidar que el Cristo, durante toda su vida humana, ha honrado la locura; la ha santificado, como ha santiticado la invalidez curada, el pecado perdonado, o la pobreza, a la cual prometió las riquezas eternas. A aquellos que deben vigilar en las casas de confinamiento a los hombres dementes, les recuerda San Vicente de Paúl que su "regla en esto es Nuestro Señor, el cual ha querido estar rodeado de lunáticos, de demoniacos, de locos, de tentados, de posesos". [396]Estos hombres, presas de

---

[395] Bossuet, *Panégyrique de Saint Bernard.* Preámbulo. *Œuvres completes,* 1861, I, p. 622.

[396] Sermón citado en Abelly, *Vie du vénérable serviteur de Dieu Vincent de Paul,* Paris, 1664, t. I, p. 199.

las potencias de lo inhumano, forman alrededor de aquellos que poseen la eterna Sabiduría, alrededor de quien la encarna, una perpetua ocasión de glorificación, ya que a la vez exaltan, al rodearla, a la razón que les ha sido negada, y le dan pretexto para humillarse, para reconocer que no es más que una concesión de la gracia divina. Pero hay algo más: el Cristo no ha querido solamente estar rodeado de lunáticos, sino que ha deseado pasar él mismo a los ojos de todos por un demente, recorriendo así, en su encarnación, todas las miserias de la humana caída: la locura se convierte así en la última forma, en el último grado de humillación del Dios hecho hombre, antes de la consumación y la liberación de la Cruz: "¡Oh mi Salvador! Vos habéis querido ser el escándalo de los judíos y la locura de los gentiles; habéis querido aparecer como fuera de Vos; sí, Nuestro Señor ha deseado pasar por insensato, como consta en el Santo Evangelio, y que se creyese que se había convertido en furioso. *Dicebant quoniam in furorem versus est.* Sus apóstoles lo han mirado a veces como a un hombre del cual se ha apoderado la cólera, y Él se ha manifestado de esta manera para que ellos fuesen testigos de que había compadecido todas nuestras enfermedades y santificado todos nuestros estados de aflicción, y para enseñarles a ellos, y a nosotros también, a tener compasión por aquellos que sufren esas enfermedades. " [397]Al venir a este mundo, Cristo aceptaba todas las características de la condición humana, e inclusive los estigmas de la naturaleza caída; desde la miseria a la muerte, Él siguió una ruta de Pasión, que es también la ruta de las pasiones, de la sabiduría olvidada, y de la locura. Y por ser una de las formas de la Pasión —en un cierto sentido la última, antes de la muerte—, la locura se ha de convertir en objeto de respeto y compasión, para las personas que la sufren.

Respetar la locura no es lo mismo que descifrar en ella el accidente involuntario e inevitable de la enfermedad, sino reconocer este límite inferior de la verdad humana, límite no accidental, sino esencial. Así como la muerte es el término de la vida humana desde el punto de vista del tiempo, así la locura es el término desde el punto de vista de la animalidad; y así como la muerte ha sido santificada por la muerte del Cristo, la locura, con todo lo que tiene de más bestial, lo ha sido también. El 29 de marzo de 1654, San Vicente de Paúl anunciaba a Jean Barreau, que era un congregacionista, que su hermano acababa de ser internado como demente en Saint-Lazare: "Es preciso honrar a Nuestro Señor en el estado en que se encontraba cuando quisieron atarlo, diciendo *quoniam in frenesim versus est,* para santificar este estado en aquellos a quienes su Divina Providencia a él ha entregado. " [398]La locura es el punto más bajo de la humanidad al que haya llegado Dios durante su Encarnación, queriendo mostrar con ello que no hay nada de inhumano en el hombre que no pueda ser rescatado y salvado; el punto último de la caída ha sido glorificado por la presencia divina: para el siglo XVII, esta lección acompaña a cualquier especie de locura.

Así se comprende por qué el escándalo de la locura puede ser exaltado, mientras que el suscitado por otras formas de la sinrazón debe ser escondido

---

[397] *Cf.* Abelly, *ibid.,* p. 198. San Vicente alude aquí a un texto de San Pablo (I Cor., I, 23): *Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stutltitiam.*
[398] *Correspondance de Saint Vincent de Paul, e*d. Coste, t. V, p. 146.

con tanto cuidado. Este último no trae consigo más que el ejemplo contagioso de la falta y de la inmoralidad; aquél enseña a los hombres hasta qué grado tan próximo a la animalidad los puede conducir la caída, y al mismo tiempo, hasta dónde pudo inclinarse la complacencia divina cuando consintió en salvar a los hombres. Para el cristianismo del Renacimiento, todo el valor de enseñanza de la sinrazón y de sus escándalos estaba en la locura de la encarnación de un Dios hecho hombre; para el clasicismo, la encarnación no es ya locura: la locura es la encarnación del hombre en la bestia que, como último grado de la caída, es la señal más notoria de su culpabilidad; y al ser objeto último de la complacencia divina, es el símbolo del perdón universal y de la inocencia recuperada. De ahora en adelante, la lección de la locura y el vigor de su enseñanza habrán de buscarse en esa región oscura, en los confines inferiores de la humanidad, allá donde el hombre se articula con la naturaleza, donde es al mismo tiempo última caída y absoluta inocencia. El cuidado de la Iglesia por los insensatos, durante el periodo clásico, tal como lo simbolizan San Vicente de Paúl y su Congregación, o las Hermanas de la Caridad, y todas las órdenes religiosas que se preocupan por la locura, y la muestran al mundo, ¿no indican que la Iglesia encontraba en ella una enseñanza difícil, pero esencial: la culpable inocencia del animal en el hombre? Es esta lección la que debía leerse y comprenderse en todos aquellos espectáculos en que se exaltaba en el loco la rabia de la bestia humana. Paradójicamente, esta conciencia cristiana de la animalidad prepara el momento en el cual la locura será tratada como un hecho de la naturaleza; entonces se olvidará rápidamente lo que significaba "naturaleza" para el pensamiento clásico: no el dominio siempre abierto a un análisis objetivo, sino la región donde nace en el ser humano el escándalo, siempre posible, de una locura que es a la vez su verdad última y la forma de su abolición.

Todos estos hechos, estas prácticas extrañas anudadas alrededor de la locura, estos hábitos que la exaltan y la doman al mismo tiempo, que la reducen a la animalidad sin dejarla de hacer portadora de la lección de la Redención, colocan a la locura en una extraña situación en relación con el conjunto de la sinrazón. En las casas de confinamiento, la locura se codea con todas las formas de la sinrazón, que la rodean y que definen su verdad más general; y sin embargo, está aislada, tratada de manera singular, manifiesta en aquello que puede tener de único, como si, perteneciendo a la sinrazón, la atravesara sin cesar, por un movimiento que le sería propio, llevándose a sí misma al extremo más paradójico.

Ello no tendría apenas importancia para quien deseara hacer la historia de la locura con un estilo de positividad. No es a través del internamiento de los libertinos ni de la obsesión de la animalidad como ha podido lograrse el reconocimiento progresivo de la locura en su realidad patológica; por el contrario, librándose de todo lo que podía encerrarla en el mundo moral del clasicismo es como ha llegado a definir su verdad médica: esto es, al menos, lo que supone todo positivismo tentado a rehacer el diseño de su propio desarrollo, como si toda la historia del conocimiento no actuara más que por la erosión de una objetividad que se descubre poco a poco en sus estructuras fundamentales, y como si no fuera justamente un postulado, admitir de

entrada, que la forma de la objetividad médica puede definir la esencia y la verdad secreta de la locura. Quizás el hecho de que la locura pertenezca a la patología deba considerarse, antes bien, como una confiscación, especie de avatar que habría sido preparado, de antemano, en la historia de nuestra cultura, pero no determinado, de ninguna manera, por la esencia misma de la locura. Los parentescos que los siglos clásicos le reconocen con el libertinaje, por ejemplo, y que consagra la práctica del internamiento, sugieren un rostro de la locura que para nosotros se ha perdido por completo.

Actualmente hemos adquirido el hábito de ver en la locura una caída hacia un determinismo donde desaparecen progresivamente todas las formas de libertad; no nos muestra sino las regularidades naturales de un determinismo, con el encadenamiento de sus causas y el movimiento discursivo de sus formas; pues la amenaza de la locura para el hombre moderno consiste en el retorno al mundo sombrío de las bestias y de las cosas, con su libertad impedida. No es en este paisaje de *naturaleza,* donde los siglos XVII y XVIII reconocen la locura, sino ante un fondo de *sinrazón;* no revela un mecanismo, sino más bien una libertad que rabia en las formas monstruosas de la animalidad. Ya no comprendemos actualmente la sinrazón sino a través de su forma epitética: lo *irrazonable,* cuya presencia afecta las conductas o las palabras, y denuncia a los ojos del profano la existencia de la locura y de todo su cortejo patológico; lo irrazonable no es para nosotros más que uno de los modos de aparición de la locura. Al contrario, la sinrazón, para el clasicismo, tiene un valor nominal; cumple una especie de función sustancial. Es en relación con ésta, y solamente así, como puede comprenderse la locura. Es el soporte, o mejor dicho, es lo que define el espacio de su posibilidad. Para el hombre clásico, la locura no es la condición natural, la raíz psicológica y humana de la sinrazón; constituye más bien su forma empírica; y el loco, al recorrer la curva de la caída humana, hasta llegar al furor de la animalidad, revela ese fondo de sinrazón que amenaza al hombre y que envuelve desde muy lejos a todas las formas de su existencia natural. No se trata de un deslizamiento hacia un determinismo, sino de la abertura a una noche. Mejor que cualquier doctrina, mejor en todo caso que nuestro positivismo, el racionalismo clásico ha sabido velar, y percibir el peligro subterráneo de la sinrazón, de ese espacio amenazante de una libertad absoluta.

Si el hombre contemporáneo, desde Nietzsche y Freud, encuentra en el fondo de sí mismo el punto de respuesta de toda verdad, pudiendo leer en lo que hoy sabe de sí mismo los indicios de fragilidad por donde nos amenaza la sinrazón, el hombre del siglo XVII, por el contrario, descubre, en la presencia inmediata de su pensamiento, la certidumbre en que se enuncia la razón bajo su primera forma. Pero ello no quiere decir que el hombre clásico, en su experiencia de la verdad, estuviera más alejado de la sinrazón de lo que podemos estarlo nosotros. Verdad es que el *Cogito* es un comienzo absoluto; pero no olvidemos que el genio maligno es anterior a él. Y el genio maligno no es el símbolo en que están resumidos y llevados al sistema todos los peligros de esos acontecimientos psicológicos que son las imágenes de los sueños y los errores de los sentidos. Entre Dios y el hombre, el genio maligno tiene un sentida absoluto: es, en todo su rigor, la posibilidad de la sinrazón y la totalidad de sus

poderes. Es más que la refracción de la finitud humana; designa el peligro que, mucho más allá del hombre, podría impedir de manera definitiva acceder a la verdad: el obstáculo mayor, no de tal espíritu, sino de tal razón. Y no es porque la verdad que toma en el *Cogito* su iluminación termine por ocultar enteramente las sombras del genio maligno por lo que se debe olvidar su poder perpetuamente amenazante: hasta la existencia y la verdad del mundo exterior, ese peligro sobrevolará el camino de Descartes. En esas condiciones, ¿cómo la sinrazón en la época clásica podría encontrarse a la escala de un acontecimiento psicológico, o aun a la medida de un patetismo humano, siendo así que forma el elemento en el cual nace el mundo a su propia verdad, el dominio en el interior del cual la razón tendrá que responder de sí misma? Para el clasicismo, la locura nunca podrá ser tomada por la esencia misma de la sinrazón, ni aun por la más primitiva de sus manifestaciones; nunca una psicología de la locura podrá pretender decir la verdad de la sinrazón. Por el contrario, hay que volver a colocar la locura en el libre horizonte de la sinrazón, a fin de poder restituirle las dimensiones que le son propias.

Si se mezclaba a los que nosotros llamaríamos "enfermos mentales" con libertinos, con profanadores, con degenerados, con pródigos, no es porque se atribuyera demasiado poco a la locura, a su determinismo propio y a su inocencia; es porque aún se atribuía a la sinrazón la plenitud de sus derechos. Librar a los locos, "liberarlos", de esas componendas, no es liberarse de viejos prejuicios; es cerrar los ojos y abandonar, a cambio de un "sueño psicológico", esta vigilia sobre la sinrazón que daba su sentido más agudo al racionalismo clásico. En esta confusión de hospicios que se desenvolverá solamente a principios del siglo XIX, tenemos la impresión de que el loco no era reconocido en la verdad de su perfil psicológico, sino en la medida misma en que se reconocía en él su profundo parentesco con todas las formas de sinrazón. Encerrar al insensato con el depravado o el hereje hace borrar el *hecho* de la locura, pero revela la *posibilidad* perpetua de la sinrazón; y es esta amenaza en su forma abstracta y universal la que trata de dominar la práctica del internamiento.

Lo que es la caída a las formas diversas del pecado, lo es la locura a los otros rostros de la sinrazón: el principio, el movimiento originario, la mayor culpabilidad en su contacto instantáneo con la mayor inocencia, el más alto modelo repetido sin cesar, de lo que habría que olvidar en la vergüenza. Si la locura forma ejemplo en el mundo del internamiento, si se la manifiesta mientras se reducen al silencio todos los otros signos de la sinrazón, es porque lleva en ella toda la potencia del escándalo. Recorre todo el dominio de la sinrazón, uniendo sus dos riberas opuestas, la de la elección moral, de la falta relativa, de todas las flaquezas y la de la rabia animal, de la libertad encadenada al furor, de la caída inicial y absoluta; la ribera de la libertad clara y la ribera de la libertad sombría. La locura es, concentrada en un punto, el todo de la sinrazón: el día culpable y la noche inocente.

Es ésta, sin duda, la paradoja mayor de la experiencia clásica de la locura; es retomada y envuelta en la experiencia moral de una sinrazón que el siglo XVII ha proscrito en el internamiento; pero también está ligada a la experiencia de una sinrazón animal que forma el límite absoluto de la razón encarnada, y el

escándalo de la condición humana. Colocada bajo el signo de todas las sinrazones menores, la locura se encuentra anexada a una experiencia ética, y a una valoración moral de la razón; pero ligada al mundo animal, y a su sinrazón mayor, toca su monstruosa inocencia. Experiencia contradictoria si se quiere, y muy alejada de aquellas definiciones jurídicas de la locura que se esfuerzan por hacer la separación de la responsabilidad y el determinismo, de la falta y de la inocencia; alejada también de aquellos análisis médicos que, en la misma época, prosiguen el análisis de la locura como fenómeno de naturaleza. Sin embargo, en la práctica y la conciencia concreta del clasicismo, hay esta experiencia singular de la locura, que recorre en un relámpago toda la distancia de la sinrazón; fundada sobre una elección ética, e inclinada al mismo tiempo hacia el furor animal. De esta antigüedad no saldrá el positivismo, aunque es cierto que él la ha simplificado: ha retomado el tema de la locura animal y de su inocencia, en una teoría de la alienación mental como mecanismo patológico de la naturaleza; y al mantener al loco en esa situación de internamiento inventada por la época clásica, lo mantendrá oscuramente, sin confesárselo, en el aparato de la coacción moral y de la sinrazón dominada.

La psiquiatría positiva del siglo XIX, y también la nuestra, si bien han renunciado a las prácticas, si han dejado de lado los conocimientos del siglo XVIII, han heredado, en cambio, todos esos nexos que la cultura clásica en su conjunto había instaurado con la sinrazón; los han modificado, los han desplazado, han creído hablar de la única locura en su objetividad patológica; a pesar suyo, tenían que vérselas con una locura habitada aún por la ética de la sinrazón y el escándalo de la animalidad.